المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الملك سعود

عمادة الدراسات العليا

كلية التربية – قسم الثقافة الإسلامية

شعبة العقيدة

طائفة السيخ:

عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

العقيدة بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية – جامعة الملك سعود

إعداد الطالب

نادر بن سفر السحيلي

الرقم الجامعي ٤٢٢٠٤٠١٧٨١

إشراف الدكتور

حمدان بن حمد الحمدان

١٤٢٥هـ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك سعود
عمادة الدراسات العليا
كلية التربية - قسم الثقافة الإسلامية
شعبة العقيدة

(طائفة السيخ : عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية)

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية . جامعة الملك سعود



إعداد الطالب
نادر بن صقر السحيل
الرقم الجامعي: ٤٢٢٠٤٠١٧٨

إشراف الدكتور
حمدان بن محمد الحمدان

١٤٢٥هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى سعادة الدكتور / حمدان ابن محمد الحمدان المحترم

تقديراً وعرفاناً لأياديه علمه وكريم خلقه وعطاءه

المقدمـــة:

أن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله صلى الله عليه و سلم.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ ﴾[1]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾ ﴾[2]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ﴿٧٠﴾ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾ ﴾[3]، [4].

أما بعد :

فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى،وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار وبعد؛ فقد تعددت الديانات في الهند بتعدد اللغات وتعدد الأقـــوام والشـــعوب ففيها أكثر من ثمانين ديانة ومذهباً، وتنتشر فوق أرضها الآلاف من المعابد

---

(١) سوره آل عمران: ١٠٢.

(٢) سوره النساء: ١.

(٣) سوره الأحزاب: ٧٠-٧١.

(٤) حديث خطبة الحاجةأخرجه الترمزي في كتاب النكاح، باب ماجاء في خطبة النكاح ٦١/٤. وابن ماجة في كتاب النكاح ، باب خطبة النكاح ٣١٩/١ والتبريزي في المشكاة، كتاب النكاح باب إعلان النكاح والخطبة ٩٤٢/٢.

أو الهياكل، والحضارة الهندية، من أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية، وشبه القارة الهندية تمثل مركزاً لخليط من الأعراق، واللغات، والأديان عبر تاريخها الطويل، والشعب الهندي كغيره من شعوب الديانات الشرقية، يتمثل إلهاً لكل قوة من قوى الطبيعة النافعة والضارة يستنصرونه في الشدائد، ويتقربون إليه في الملمات، ويتضرعون إليه ليبارك لهم في ذرياتهم وأموالهم، ولم يصل هؤلاء إلى عبادة هذه الظواهر دفعة واحدة، وإنما مروا بمراحل انتهت بهم إلى عبادتها، ولقد كثرت الآلهة عندهم، لاسيما عند الهندوس، كثرة كبيرة وكانوا يسمون إلههم بكل اسم حسن، ويصفونه بكل صفة كاملة، ويخاطبونه باسم "رب الأرباب" أو "إله الآلهة" توقيراً وتعظيماً وإجلالاً"[١].

ثم ظهرت حركات عقلية آمنت بالتناسخ، وظهرت حركات أخرى آمنت بالإله أساسا لفلسفة الدين، وعندما فتح محمود الغزنوي الهند، وأخضعها للحكم الإسلامي، قدم أروع الأمثلة على سماحة الدين الإسلامي، ونشر الإسلام في شبة القارة الهندية، وكانت السيادة في ذلك للتيار الصوفي، الذي يرى في الزهد وشدة العبادة تعبيراً عن فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري، وتربية للنفس للسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة، لاعن طريق إتباع الوسائل الشرعية، لذا جنحوا في المسار حتى تداخلت طريقتهم مع الفلسفات الوثنية:الهندية، والفارسية، واليونانية المختلفة.

ونتيجة لالتقاء هذه الفلسفات والأديان، ظهرت طائفة هندية في بداية القرن السادس عشر الميلادي، تنادي بدين جديد تحت شعار "لا هندوس ولا

---

(١) مانع الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٨هـ، الرياض، ج٢، ص٧٢١.

مسلمون"(١)، أسسها [ناناك] وهو: زعيم دين هندي، عمل في شبابه عند زعيم أفغاني، حيث تعرف على عائلة مسلمة وأطلع منها على الدين الإسلامي والعادات الإسلامية .فدرس الدين، ثم طاف بالبلاد، وزار مكة والمدينة، وراح يبشر إثر رؤيا رآها، مدعياً أن الله أمره بذلك. فنادى بدين جديد يقوم على التوحيد، فتشكلت بذلك طائفة السيخ، متأثرة بالإسلام بشكل كبير لكنها تبقى هندوسية الأصل. وقد عادوا المسلمون خلال تاريخهم وبشكل عنيف، كما عادو الهندوس بهدف الحصول على وطن خاص بهم، وذلك مع الاحتفاظ بالولاء الشديد للبريطانيين خلال فترة استعمار الهند.

وقد كان من توفيق الله عز وجل لي أن اخترت موضوع: طائفة السيخ: عرض ونقد في ضوء العقيدة الإسلامية، ذلك الموضوع المهم، والشائك، الذي تهيبت قبل الولوج في غماره ومعرفة أسراره، وتذكرت قول الشاعر:-

من يتهيب صعود الجبال يعش أبد الدهر بين الحفر

وكان توفيق ربي حليفي ثم مساعدة أساتذتي الكبار من قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية ومن خارج القسم، وتشجيعهم لي في خوض غمار ذلك البحر العميق الذي لاتهدأ أمواجه فلك الحمد ربي على توفيقك وتسديدك.

أهمية البحث:-

تكمن أهمية البحث في طائفة السيخ في النقاط التالية :

١- طائفة السيخ: طائفة ذات نفوذ سياسي واقتصادي كبير في الهند وهي مدعومة من الإنجليز. لذا كان البحث هاماً لبيان عقيدة هذه الفرقة وفكرها.

---

(١) المرجع السابق: ج٢، ص ٧٧٤.

٢- يفد إلى العالم العربي والإسلامي أعداداً كبيرة جداً من أبناء هذه الفرقة ومنهم من يتولى مناصب تجارية ومنهم من يعمل في أماكن عامة عند المسلمين. فكان من الأهمية بمكان معرفة فكر هذه الطائفة ليتم التعامل معهم بناء على ذلك.

٣- تعتبر طائفة السيخ أقلية في الهند وهي تلتقي مع المسلمين تحت وطأة تسلط الهندوس ودراسة هذه الطائفة ومعرفة عقيدتها وكفرها يسهل للمسلمين معرفة أفكارهم وعقائدهم وكيفية التعامل معهم ودعوتهم للإسلام.

أسباب اختيار الموضوع :

هناك أسباب كثيرة دعت الباحث لدراسة هذا الموضوع منها :

١- إن السيخية ليست ديانة مستقلة كما يرى بعض الباحثين بل هي صورة معدلة ومنقحة للهندوسية وهدفها إحياء الحضارة الآرية ونشر الديانة الفيدية في شبة القارة الهندية .

٢- أن السيخية ما هي إلا امتداد لحركة البهكتية الهندوسية التي أنشئت لمقاومة المد الإسلامي في شبة القارة الهندية.

٣- التشابه بين اليهود والسيخ فنلاحظ أن [نانك] يشبه [هرتزل]مؤسس الصهيونية فالاثنان قد اعتمدا على تحقيق أهدافهما القومية والعنصرية التوسعية على مائدة المفاوضات لأن الجو السياسي والاستراتيجي لكلا الرجلين لا يسمح لهما بحمل السلاح ويظهر التشابه واضحاً بين اليهود والسيخ في جملة من الأمور منها أنهم لا يتزوجون من غيرهم وليس لعباداتهم وقت معين بل يمارسون عباداتهم ساعات فراغهم من أعمالهم وتجارتهم.

٤- إن كل من يطلع على التاريخ الديني والسياسي للسيخية يتضح له أن هذه الطائفة منذ نشأتها استهدفت مقاومة الإسلام وتؤمن بأن الإسلام هو عقبة رئيسية.

٥- وجود السيخ بأعداد هائلة في بعض دول الخليج العربي مما يجعل لهم أثراً في المجتمعات وقد يدعون إلى معتقداتهم.

٦- حاجة المكتبة الإسلامية والعربية لمثل هذه الدراسة باللغة العربية حيث إنه لا يوجد كتابات علمية تتناول عقيدة السيخ في مؤلف مستقل رغم ثراء هذه المكتبات بالمئات من الدراسات والبحوث عن الأديان والمعتقدات والمذاهب والطوائف.

أهداف البحث:-

يهدف البحث إلى عدة أمور منها:

١- بيان معتقد وفكر طائفة السيخ.

٢- معرفة ضلالات هذه الطائفة وتفنيدها.

٣- كشف عدائهم للإسلام والمسلمين وتحذير الأمة منهم.

الدراسات السابقة:-

لم يسجل موضوع البحث في رسالة علمية في أية جامعة من جامعات المملكة العربية السعودية، وقد تمت مراجعة مركز الملك فيصل - رحمه الله - للبحوث و الدراسات الإسلامية، بمؤسسة الملك فيصل الخيرية بالرياض، فأفادوا بالنفي أيضا، وتم سؤال بعض المختصين في هذا المجال فأفادوا بالنفي، إلا أن هناك بعض الكتب التي تناولت نقاطاً تتعلق بهذا الموضوع مثل:

١- تاريخ السيخ الديني والسياسي ١٤٩٩- ١٨٤٩م للدكتور خليل عبد الحميد عبد العال الصادر عن دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٧م وهى دراسة تاريخية فقط حيث إن المؤلف أستاذ للتاريخ الحديث بكلية الآداب جامعة الإسكندرية. وقد ذهب المؤلف إلى ما ذهب إليه المؤرخون. ولم يدرك أن هذه العقيدة الجديدة لم تكن من المحاولات التوفيقية بين الإسلام والهندوس. بل كانت نسخة جديدة من الحركة البهكتية الهندوسية المناهضة للإسلام - التي أعتبرها المؤلف حركة إصلاحية مسالة.

٢- الهندوس والسيخ للشيخ محمد إبراهيم الشيباني- مكتبة ابن تيميه. الكويت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٨م/١٤٠٨هـ ويدور الكتاب حول مجازر السيخ والهندوس بالمسلمين. ويربط في معظم صفحاته بين الهندوس. والسيخ. ويدور الكتاب في أغلبه حول بيان تحريم استقدام الكفار من السيخ والهندوس للعمل في بلاد المسلمين.

٣- وقد وقع في يدي بعد زيارتي للهند وبعض البلدان العربية كتاب :السيخ في الهند صراع الجغرافيا والعقيدة لمؤلفه: همام هاشم الآلوسي وهو دبلوماسي عراقي (عن الدار الدولية للاستثمارات الثقافية)- القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠١م وهو كتاب يقع في ١٢٤صفحة من الحجم الصغير - اهتم المؤلف ـ انطلاقا من طبيعة عمله ـ بالسياسة والجغرافيا. أما عن العقيدة فلم تتجاوز في الكتاب ٧ صفحات من صفحة٣٢-٣٩.

منهج البحث:-

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي الموصل بالمنهج التحليلي، وذلك لبيان نشأة وتطور طائفة السيخ.

ثامناً: إجراءات البحث:

١- ذكر عقائد طائفة السيخ مستشهداً بنصوص من كتبهم وكلام أئمتهم. ومحاولة الكشف عن أصول عقائدهم كشفاً علمياً موضوعياً.

٢- إتباع المنهج العلمي الصحيح لمقارنة الأديان الذي خطه علماؤنا الأفاضل. وتكمن أهميته في كونه طريقاً من طرق تعرية الباطل وكشف زيفه بالدين الحق المنزل من الله تعالى.

٣- توضيح الرأي معتمدا ــ من بعد الله تعالى ــ على المراجع الأصلية لطائفة السيخ قدر الإمكان.

٤- عزو الآيات القرآنية إلى موضعها في القرآن الكريم، وتخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية. وإذا كان الحديث في الصحيحين اكتفيت بتخريجه منهما.

٥- الكلام المنقول بنصه - سواء كان من مصدر عربي أو أجنبي - يكون بين علامتي تنصيص. ويذكر المرجع في الهامش. وأما المنقول بمعناه أو بتصرف فيه فلا يكون بين علامتي تنصيص ويحال إلى موضعه بلفظ يُنظر.

٦- شرح الكلمات التي تحتاج إلى توضيح.

٧- أخذ المفيد وعدم التطويل لكثرة موضوعات هذا البحث وتشعب أبحاثه وكثرة مسائله.

٨- تذييل البحث بفهارس تساعد القارئ على الوصول إلى ما يريده بيسر وسهولة.

هذه هي الخطة التي سار عليها البحث، ولقد بذلت قصارى جهدي في تجلية مسائله، وتوثيقها، وأخذ ذلك الأوقات الطويلة المتواصلة، ورغم ذلك فإنني لا أدعي أني وفيت الموضوع حقه، والخطأ وارد بل ومن طبيعة البشر، ولكن كما قال الشاعر:-

إن تجـد عيبـا فسـد الخلـلا جـل مـن لا عيـب فيـه وعـلا

ولقد واجهتني أثناء كتابة هذه الرسالة بعض المشكلات ومنها:-

أولا:- صعوبة الحصول على المراجع الأصلية لطائفة السيخ في المملكة، بل وفي الوطن العربي، مما دفعني للسفر إلى الهند والإقامة فيها عدة أسابيع للحصول على كتبهم الأصلية ومعايشتهم كما قمت بتصوير تلك الرحلة، وأرفقت صورا منها في الملاحق المصورة، كما قمت بزيارة بعض البلدان العربية كالقاهرة والبحرين أثناء إنعقاد معارض الكتاب لديهم.

ثانيا:- قلة المراجع التي كتبت عن السيخية سواء بالعربية أو باللغات الأخر.

ثالثا:- صعوبة النصوص الدينية، والفلسفية، التي أخذت مني الأوقات الطويلة لكي أتعامل معها، وأضعها في المكان المناسب من البحث.

الخطة التي بنيت عليها هذه الرسالة:

أما خطة هذه الرسالة فتحتوي على:

مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة، وفهارس وملاحق للصور.

المقدمة:

وفيها التعريف بالموضوع، وأهدافه، وأهميته، وأسباب اختياره، وحدود الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج البحث.

التمهيد:

نظرة عامة إلى ديانات الهند الكبرى.

الفصل الأول : النشأة التاريخية للسيخ. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: لمحة تاريخية و جغرافية عن الهند.

المبحث الثاني: السيخية والأصول الهندوسية.

المبحث الثالث: التصوف وأثره في نشأة السيخية.

المبحث الرابع: مؤسس السيخية (حياته و أعماله).

المبحث الخامس: الانقسامات و مراحل تطور السيخية.

الفصل الثاني: عقائد السيخ . و فيه خمسة مباحث:

المبحث الأول : عقيدتهم في الألوهية.

المبحث الثاني: عقيدتهم في النبوة.

المبحث الثالث: عقيدتهم في الكتب المقدسة.

المبحث الرابع: عقيدتهم في السمعيات: الكارما – الانطلاق – التناسخ.

الفصل الثالث: المظاهر الدينية والاجتماعية للسيخ. وفية أربعة مباحث:

المبحث الأول: معابدهم.

ومع ذلك فإني أجزم بأنني لو أعدت النظر في هذا البحث مرة بعد أخرى لوجدت منه ما يحتاج إلى تعديل أو تبديل، أو تقديم أو تأخير، ولكن أقول: هذا جهد المقل، فما كان منه من صواب فمن الله -سبحانه و تعالى - و أحمده على ذلك وما كان فيه من خطأ فمني و الشيطان، و استغفر الله من الخطأ و الزلل، فالكمال لله وحده و العصمة لرسله وأنبيائه.

وإنه من باب الاعتراف بالجميل و إرجاع الفضل لأهله لا يفوتني أن أشكر الله – عز وجل – على ما يسر لي من سبل البحث، ثم أشكر كل من مد لي يد العون و المساعدة بتوجيهاته وإرشاداته خلال إعدادي لهذا البحث.

وأخص بالشكر فضيلة الدكتور/ حمدان بن محمد الحمدان المشرف على هذه الرسالة، الذي منحني كثيراً من وقته وجهده، رغم كثرة مشاغله، فقد وجدت من فضيلته كل تعاون و توجيه مع رحابة صدر وتواضع جم فكان لي – بعد الله –خير مرشد و معين و موجه إلى طريقة البحث السليمة، وله أكبر الأثر في تذليل ما واجهني من مشكلات، فلقد استفدت كثيرا من ثاقب رأيه، وحسن درايته وعلمه وإطلاعه الواسع فالله أسأل أن يجزيه عني خير الجزاء.

كما أخص بالشكر الشيخ الدكتور/ محمد بن عبد الله الوهيبي الذي كان خير الموجه و المعين – بعد الله – في إكمال الدراسات العليا، وقد فتح قلبه ومكتبه و بيته لكل طالب علم، فبارك الله له في علمه ووقته و ولده و ماله، وجزاه الله عني خيراً.

كما أتقدم بالشكر لأعضاء لجنة المناقشة على تفضلها بقبول مناقشة هذا البحث، والذي سيكون لتوجيهاتها وملحوظاتها أبلغ الأثر في خروج هذا البحث على الشكل العلمي الصحيح، فالله أسأل أن يجزيهم خير الجزاء.

و لا يسعني في الختام إلا أن أتوجه بالشكر لجامعة الملك سعود ممثلة في كلية التربية قسم الثقافة الإسلامية على ما تقدمه من رعاية و خدمة وتسهيل لطلاب العلم و الباحثين وأخص بالشكر فضيلة رئيس القسم وفضيلة مقرر شعبة العقيدة و عموم الأساتذة الأفاضل أعضاء القسم.

وختاماً أرجو المعذرة مرة أخرى عما يحصل في هذا البحث من خطأ أو تقصير أو نقص و أسأله – سبحانه و تعالى – أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجه الكريم، وأن ينفع به، إنه ولي ذلك و القادر عليه.

وصلى الله و سلم على نبينا محمد وآله و صحبه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحث

نادر بن صقر السحيل

القصيم – المذنب

ص. ب: ٦١٠

التمهيد: نظرة عامة إلى ديانات الهند الكبرى:

الهند عريقة في الحضارة وهى أقدم تطوراً من أوروبا، ومن الصعوبات التي لاتزال تواجه الباحثين في التعرف على تاريخها اتساع رقعتها الجغرافية، فالهند تشبه أوربا من حيث اتساعها وعدم قيام وحدة سياسية في البلاد، ووفرة التراث – الذي مع غناه قل ما يخبر عن وقائع سياسية، والبدء مؤخراً بالتقنيات... الخ.

وتقع الهند جنوب قارة آسيا وتجري في بطاحها وسهولها أنهار كبرى أهمها "الجانج" و"السند" و"البراهمايونزا" ويشير بعض المؤرخين إلى أن الهند كانت قبل الفتح الآري قبائل متفرقة أو شعوب صغيره لكل شعب حاكمه وقوانينه وعقائده وعاداته. وأن الوحدة السياسية والعمرانية فيها إنما وجدت على أيدي أولئك الفاتحين (الآريين) وكان ذلك حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد[1].

ولم يصل الاستكشاف الحديث بعد إلى الدرجة التي تسمح بإصدار حكماً جازماً على الديانة المحلية التي سبقت عهد الاحتلال الآري ويتلخص القليل الذي كشف عن هذه الديانة في أن أولئك القوم كانوا يعبدون على الأخص آلهات إناث لأنهم كانوا يعتقدون أنهن قادرات على إيجاد وإبادة الناس والحيوانات وأنهن يحمين أكثر الناس تقديساً لهن وأن من لا ينلن منه

---

(١) يذهب بعض الباحثين أن أصل الجنس الآري (Dewa Arya) من فيدك بوادي الدانوب ثم عبرتا لاسيا لضرورة الحياة حيث اقام فريق منهم بفارس وواصل الفريق الآخر الزحف حتى البنجاب وبسطت سلطانها عليها أما الأغصان الأخرى التي بقيت في الدانوب من تلك الدرجة الآريه فقد انتشرت في أوربا تحمل كل غصن منها اسما خاصا بها مثل السلبيث والجرمان والسلاف واللاتثين والهبيلين – ويذهب البعض الآخر من الباحثين إلى أن أصل العنصر الآري كان يقيم في الهند ثم ارتحل منه بطون إلى أوروبا فكانت منشأ هذه الأجناس السالفة الذكر – يُنظر محمد غلاب – الفلسفة الشرقية / ط ٢ القاهرة ١٩٥٠ ص ٨٩.

القرابين والضحايا يكون معرضاً هو وحيواناته للدمار[1]. ويلاحظ أن بعض الباحثين يشيرون إلى وجود ديانات أخرى كعبادة النار والشمس والحيوانات[2].

وفي الهندوسية ومعظم الآداب الهندية والفلسفية والقانونية وفي اللغة السنسكريتيه، نجد أن "اتمان" أي الروح الفردية و"براهمان" أي روح العالم هما أهم المقولات العامة الدينية والفلسفية[3].

وطبقاً للمفاهيم المثالية الهندوسية فإن هاتين المقولتين لا ترتبطان بمكان أو زمان أو سبب، وتقابل "اتمان" و"براهمان" الطبيعة التي تتطور في المكان والزمان وفقاً لقوانين السببية، والهدف النهائي لكل تقدم هو إطلاق "اتمان" من الطبيعة وإدماجها في "براهمان". وينظم رابطة الروح بالطبيعة قانون "كارما" (Loi du Karma)[4] أي الجوهر الذي هو "اتمان" عندما يصبح روحاً "حية" مسجونة في جسد كائن حي. تأتي أفعالا خيره وشريرة و" كارما " معناها الحرفي "الفعل" هي تأثير هذه الأفعال، أنها تترك الروح في دائرة الميلاد والموت "سامسارا" (samsara) وتحكم عليها بأن تولد من جديد والظروف: "الثراء" – الفقر – الشرف – الانحطاط .. الخ التي يتم فيها الميلاد التالي تكون ثواباً أو عقاباً على الأفعال التي ارتكبت خلال كل

---

(١) يُنظر: محمد غلاب – الفلسفة الشرقية ط ٢ القاهرة ١٩٥٥ ص٩١ .

(٢) يُنظر: د/ فيصل عون – محاضرات في الفلسفة الشرقية صنعاء ١٩٨٦م .

(٣) يُنظر: محمد عبد السلام / فلسفة الهند القديمة – ثقافة الهند – مارس ١٩٥٣م ص ١٠ .

(٤) ينتشر في الهند عقيدة من العقائد واشترك الناس في الاعتقاد اعتقاداً بها لا يتزعزع مثل قانون " كارما " فقد تبنته مدارس الفلسفة البراهمية جميعها كما تبنته الملل الدينية جميعها، البوذيون والجانيون على حد سواء، كذلك نجدة عند السيخ أيضا في كتابهم "جرانث صاحب و "كارما " كلمة سنسكريتيه معناها القانون العام للأسباب والنتائج وقد اندمجت بنصها في لغات عديدة.

ميلاد سابق وقد عكست أفكار ومفاهيم الهندوسية وعززت النظام الفئوي المحافظ وتلعب "الافارثارز " والظهور أهم دورين بين أهم الأفكار الأسطورية الدينية الهندوسية و"الافارثارز" هي حلول آله في آله أو إنسان أو حيوان آخر ويستمر الحلول الجديد في جنباً إلى جنب مع الألوهية "المبدئية" وحلولاتها الجديدة أما الظهور فهو انكشاف الإله "سيفا" في أي صورة شاء اتخاذها. ووجوده قد يدوم شهوراً قليلة أو إلى الأبد[1].

وإذا كانت الهندوسيه أو الهندوكيه كدين – يصعب علينا الوقوف على مؤسسها – فإن كتاب الفيدا (veda)[2] والذي يحمل بين دفتيه هذا الدين أيضا ليست من عمل شخص واحد بل وضعها بالسنسكريتيه كثيرون وعلى تعاقب الأزمان كان ذلك التراث يزداد غناً وكثافة ويعتبر الفيدا أقدم المستندات العلمية المعتمدة في تاريخ الديانة ولا يعرف المؤرخون بالضبط متى جمعت الفيدا وإنما كل الذي ثبت لديهم هو أن أناشيدها ترجع إلى القرن الخامس عشر ق . م وأن صيرورة هذا الكتاب إلى ما هو عليه الآن قد استغرقت عدة قرون وتعتبر الفيدا من أقدم الآثار الأدبية الهندية وهو عبارة عن مؤلف ديني يضم بين صفحاته عدداً من الآراء والأفكار الفلسفية عن العالم والإنسان والحياة الأخلاقية.

---

(١) يُنظر: م. روزنتال، ى. يورين وآخرين – الموسوعة الفلسفية ط٤ بيروت ١٩٨١م. ص٥٦٢.

(٢) كلمة "الفيدا " تعني الحكمة أو العلم وتشير إلى الطريق الذي سار عليه حكماء الفيدا – طريق من يبحثون عن الحقيقة والأسئلة التي يطرحونها تتصف بطابع فلسفي ولذلك يطلق على واضعيها كلمة الريشيون أو "الحكماء". يُنظر: أحمد شلبي / أديان الهند الكبرى. ط٤ القاهرة ١٩٧٦ ص٣٥.

الهندوسيه Hinduism

تعد الهندوسية (Hinduism) أقدم ديانات الهند وأكثرها شيوعاً وانتشاراً. والهندوسيه كدين يعد محطة لكل الديانات الهندية القديمة بما في ذلك الأساطير التي حيكت حول أبطالهم الأسطوريين وقد أطلق على الديانة الهندية "البراهمانيه وذلك نسبه إلى براهما "الإله الذين "يدينون له" بالولاء والطاعة وتقديم القرابين[1].

ومن "براهما "اشتقت كلمة "البراهمه" التي تطلق على رجال الدين المقدسين الذين يحتلون قمة الهرم في البناء الاجتماعي للديانة الهندوسية أو البرهميه[2].

---

(١) براهما و "شيفا" وفشنو" هم الثلاثه الالهه (لا الثالثوث) الذين يسيطرون على الكون – وبراهما هو سيد الالهه المعترف له بتلك السيادة ، وأما فشنو فهو إله الحب الذي كثيراً ما انقلب انسانا بالعون إلى بنى الإنسان واعظم من يتجسد فيه "فشنو" هو "كرشنان" أما "شيفا" فهو اله القوة والتدمير قبل كل شئ – ويذهب بعض مؤرخي الفلسفة الهندية ، أن طبيعة الله الثلاثية كما هي في العوالم الظاهرة يرمز إليها في كتب الهند المقدسة "براهما" الخالق و "فشنو" الحافظ و "شيفا" المهلك – المجدد – ويتجلى بغير انقطاع نشاطها الثلاثي في سائر أجزاء الخليقة المهتزة. وكما أن الله هو فوق متناول القوى المدركه للإنسان، فأن الهندي الورع يعبده في تثليث مجموعه المبجل – يُنظر برمهنسا يوجانندا – فلسفة الهند في سيرة يوجى – ترجمة / زكي عوض – ط١ القاهرة ١٨٥٥ ص ٥١٨ وأيضاً د. إبراهيم مدكور، يوسف كرم – دروس في تاريخ الفلسفة القاهرة ص ١٢.

(٢) يقسم أبو الريحان البيروني عقيدة البرهمية إلى خاصة وعامة مفترضاً أن الخاصة معصومون – أما العامة فيقولون بالثنائية والتعدد ذلك لان طبيعة الخاصة تختلف عن طبيعة العامة ففي الوقت الذي يعتمد فيه الخاصة على النظم العقلي والاستدلال والقياس نجد أن العامة تعتمد على الحواس في المقام الأول ولذلك فأن العقل ينال بالوحدة والكلي بينما الحس ينال التعدد والكثرة – راجع البيروني في كتابة " تحقيق= = ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله حيدر أباد = = ١٩٥٨ ص ٢٣، ٤٩ يُنظر أيضاً مصطفى عبد الرزاق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الفصل الأول القاهرة ١٩٥٣ د/ إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – القاهرة ١٩٤٧م.

ويعتقد هؤلاء البراهمة أن لهم قوة سحرية هي قدس من براهما وتعني كلمة "براهمان" الصفة" البرهمي وتطلق على النصوص كما تطلق على المتخصصين بها من البشر والذين يعتقدون أنهم خلقوا من فم براهما وهم بالتالي أول الناس وأفضلهم بحكم المنشأ وبموجب حق إلهي فمنهم الكهنة وحماة المعابد وممارسو الطقوس والشعائر الدينية.

وتعد الهندوسية خليطاً من آراء معتقدات كل القبائل والأجناس التي جاءت إلى الهند بالإضافة إلى السكان الأصليين ويشير بعض الباحثين إلى أن أساس الهندوسية هي عقائد الآريين بعد أن تطورت بسبب اختلاط الآريين وهم في طريقهم البطئ إلى الهند بشعوب كثيرة وبخاصة الإيرانيين. ثم تأثرت هذه العقائد بعد احتلال الآريين للهند بسبب الاتصال بأفكار السكان الأصليين وبفلسفات وأفكار نشأت في الهند في مراحل متباعدة من التاريخ حتى أصبحت الهندوسية بعيده عن العقائد الآرية الأصلية(١).

والهندوسية نسق من الأفكار والمفاهيم التي سادت في الدين والأخلاق والفلسفة في الهند ويشمل مجال الهندوسية معظم العبادات والمذاهب الدينية الهندية التي تقوم على أساس عبادة الإلهين "فشنو" و "شيفا" وقد ظهرت الهندوسية مرتبطة بالأزمة العامة للنظرة إلى العالم في الهند في الفترة ما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد وتتضمن المصادر المكتوبة وينقسم كتاب الفيدا إلى أربعة كتب رئيسية:

---

(١) يُنظر: د/ أحمد شلبي – أديان الهند – القاهرة ١٩٦٦ ص٤.

١. "رج فيدا" (Rig Veda) وهو مجموعة من الأناشيد الدينية التي ينشدها المؤمنون تضرعاً إلى الآلهة ويحتوى على أكثر من ١٠١٧ أنشودة[١].
٢. "ياجور فيدا " Yajor Veda) وهو يحتوى على قواعد الأضاحي والقرابين[٢].
٣. ساما فيدا (Sama Veda) ويضم الأناشيد والترانيم التي ينشدها المؤمنون أثناء الصلاة.
٤. اثارا فيدا " Athara Veda) وتحتوى على التعاويذ السحرية ويتألف كل كتاب بدوره من أربعة أجزاء هي سامهيتا (Samhita) وهي مجموعة من الأناشيد والصلوات ... الخ.

وتشكل الأناشيد الأخيرة من رج فيدا بداية الفلسفة الهندية . وفي انطلاقها من فكرة التعدد في الأجزاء الأولى من الفيدا إلى التوحيد وعبرت هذه الأناشيد الطريق إلى الميل للتوحيد في الاوبانيشاد[٣].

---

(١) يذهب بعض مؤرخي الفلسفة أن الفيدا يتألف من أربعة دواوين أقدمها كتاب سامهيتا أما الدواوين الثلاثة الباقية فلا تتعدى كونها تعليقات وشروحًا عليها ويتألف كتاب ساميتها بدوره من أربعة أجزاء اقدمها رج فيدا والبراهمان والاريناكس والاوبانيشاد. انظر: أسموس وآخرين – موجز تاريخ الفلسفة – ترجمة توفيق سلوم – دمشق ١٩٧٦م. ص٣٤.

(٢) ما تزال ترتل أيضاً في الصلوات صباحاً ومساءاً وفي مناسبات اخرى ويلاحظ آن رج فيدا تحدث عن تعدد الآلهه لكن لدى عبادة أحداها فإنه يصبح الإله الرئيسي الخالق، الحافظ، وكانت عملية رفع بعض الآلهه إلى هذا المقام السامي (Henetheism) اى الاعتقاد في إلـه واحد دون التأكيد بأنه الإله الوحيد – تختلف عن التوحيد (Morathaism) وأقدم آلهه ذكرتها أسفار الفيدا هي قوى الطبيعة نفسها وعناصرها: السماء "فارونا" والأرض "بريثيفى" النـار اجنىوالريح "فايو" الشمس" سوريا " أو" مالرا " أو" فشنو".

يُنظر: أسموس وآخرين – موجز تاريخ الفلسفة – ترجمة سلوم – دمشق ١٩٧٦م، ص٣٤.

(٣) يُنظر: د. سرفيالي رادا كريشنا، د. شارلز مور الفكر الفلسفي الهندي. ترجمة / ننـدرة اليازجي، دار اليقظه العربية لترجمة والتأليف والنشر، بيروت.

ويليه البراهماناس (Prahmans) ويحتوى عدد من الطقوس الدينية اعتمد عليها مذهب البراهمانيه الذي بقى مسيطراً حتى ظهور البوذية.

الجزء الثالث: الاريناكس (Aranyks) ويتضمن قواعد خاصة بسلوك الزهاد والنساك وتمثل الاريناكس مرحلة الإنتقال من طقوس البرهماناس وفلسفة الاوبانيشاد – والجزء الأخير من الاوبانيشاد (Upanishad)(١). هو القسم الفلسفي والذي لا يحتوى على مذهب فلسفي متسق الأجزاء ويرجع ظهوره إلى الألف الأول قبل الميلاد. وعلى الرغم من أن الاوبانيشاد هو استمرار لديانة "الفيدا" إلا أنه احتجاج فلسفي قوى ضد ديانات الابرهماناس وفيه ميل نحو التوحيد الذي يقوم على الحدس كمرشد للحقيقة المطلقة أكثر مما يقوم على العقل.

والأجزاء الختامية من الاوبانيشاد هي أساس فلسفة الفيدانتا وقد سيطرت على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة تقريباً ويوجد ما لا يقل عن مائتين اوبانيشاد ويصعب تحديد تاريخ الاوبانيشاد فالنثرية القديمة منها: اثيريا – كورتياكى – شاندوجيا – كينيا .. الخ. تخص القرن السابع والثامن . ق.م. إنها وجدت بالتأكيد قبل البوذية ونحن لا نعرف بالتأكيد من هم مؤلفو الاوبانيشاد سوى أن بعض العقائد الرئيسية منها لها علاقة بأسماء بعض الحكماء المشهورين مثل:- جارجى، آرونى، ياحنا، فالكيا، بالاكي، سفتاكيتو، ساندليا(٢). وربما انهم كانوا أول من عرضوا المبادئ المتعلقة بهم.

---

(١) معنى كلمة " اوبانيشاد" اجلس قريباً، أويا (Upa) قريباً شاد Shad يعنى اجلس وكانت جماعة من التلاميذ – يجلسون قرب معلمهم ليتعلمون منه الحقيقة التي تقض على الجهل. والاوبانيشاد أدعية فلسفية تبشر بوحدة الوجود على الجهل. والطبيعة شيء واحد وأن الكون المادي والإنساني ليسا إلا مظهرين للذات الإلهية.

(٢) ابرز شخصيتين من بين هؤلاء – باجنا فالكيا (الرجل) و (جارجى) المرأة التي لها شرف الانخراط في سلك اقدم الفلاسفه.

والاوبانيشاد سروتي أي الأدب الملهم هي أحاديث الحكماء الذين تكلموا عن كمال تجاربهم الفكرية وتعتبر إشراقا روحياً أكثر منها منهجاً للفكر وهدفها عملي أكثر منه تأملي وتقدم لنا المعرفة كوسيلة للحرية الروحية ومع أننا لا نجد منهجاً منطقياً ومتناسقاً للميتافيزيقا في الاوبانيشاد.

ولكن توجد بعض العقائد الأساسية التي تعتبر كمحور لتعليم الآخرين أن الأناشيد الموجهة إلى الآلهة والآلهات استبدلت بالبحث عن حقيقة قائمة في الأشياء. إن الحقيقة الموجودة في قلب الوجود تنعكس في أعماق الروح اللانهائية وبراهمان هو (المطلق عندما يكتشف موضوعياً) هو اتمان (عندما يكتشف باطنياً) تات تفام اس (ذلك أنت تكون . الحقيقة هي فينا. وتقلل الاوبانيشاد من أهمية الاحتفالات الفيدية والواجبات المذهبية إزاء الخير المطلق المنبثق عن تحقيق الذات، وتشدد كثيراً على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التي تقود إلى الكفاية المؤقتة وبين طريق الحكمة الذي يقود إلى الكفاية المؤقتة وبين طريق الحكمة الذي يقود إلى الحياة الأبدية. وعلى الرغم من أننا نجد في أماكن مختلفة مقاطع تطالب بتقديم الأضاحي لكن الميل العام في الاوبانيشاد ضدها وبينما أن القرابين هجران لأنانية الفرد تكون الصلاة اكتشاف الحقيقة بالدخول إلى ما وراء الذي داخلنا بتصعيد الوجدان.

إن الاوبانيشاد تحدثنا عن الطريقة التي يصل بها الفرد إلى الحقيقة المطلقة من خلال رحلة داخلية أي بتصعيد داخلي وتحدثنا عن مراحل هذا التصعيد في بعض الأحيان.

ويتطلب هذا التصعيد تهيئوًا أخلاقيًا كافياً ولا يكون الهدف من هذا حالة سماوية من الغبطة أو ولادة في عالم جديد، إنها من الناحية السلبية تحرر من الوجود المادي أي قانون "كارما" ومن الناحية الإيجابية هو كون

واحد مع الكائن الأعلى ونحن نبقى في"سمسارا" أي عملية التطور حتى نتخلص من قانون كارما لكي نصل إلى "موكسا" أي الخلاص[١].

ويعتقد الهنود أن الاوبانيشاد موحى به ويعبر عن أسمى درجة يصلها الفكر البراهماني والى جانب الحكم والأمثلة والاستعارات نجد فيها النظريات التأملية والأحكام على الإنسان والعالم والإله، وتتميز أبحاثها بكونها منصبة على الباطني وتبحث عن الخفي والسري وما هو كامن وراء الطقوس. وهي الحكمة الباطنية في العقيدة الفيداوية فهي تتناول الاتحاد مع المافوق طبيعي، ومن جهة أخرى نجد فيها بعض ما هذه الإشارات؟ إلى إنها وان كانت سرية فإنها حكراً على جنس أو طبقة لقد شهدت الهند القديمة برغم سيطرة الآراء الدينية والغيبية والأسطورية التي تجلت في الفيدا بدايات التفكير الفلسفي وتشكلت هناك المذاهب الفلسفية الأولى المثالية منها والمادية[٢].

وتميزت الفلسفة الهندية بأنها تطورت من مذاهب ومدارس معينة بحيث توزعت بين تيارين أساسيين هما:

- تيار محافظ يعترف "بقدسية الفيدا" وغير محافظ ينكر هذه القدسية لكن معظم المدارس محافظة دينياً نذكر منها:-
  - الفيدانتا (Vedanta):
  - الميمامسا (Mimamsa)
  - السانكهيا (Sonkhya)

---

(١) يُنظر: د. سرفيالى راد اكريشنا، د. شارلز مور الفكر الفلسفي الهندي ترجمة / ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية لترجمة والتأليف والنشر – بيروت.

(٢) يعود ظهور الفلسفة في الهند القديمة إلى أواسط الألف الأول ق. م عندما بدأت تتشكل الدويلات في أراضي الهند الحالية وقد كان يتربع على رأس كل من هذه الدولايلات "راجا" يعتمد في سلطته على دعم ملاك الأرض والزعامة الدينية القبلية البراهمانيون هذا في الوقت الذي كانت وما تزال فيه بقايا النظام الأبوى تحتفظ بمواقع هامة في العلاقات القائمة بين الطبقات المسيطرة وبين الجماهير المضطهدة.

- اليوجا (Yoga)
- النيايا (Nyaya)
- الفايشيشيكا (Vaisecika)

- بيد أن ثمة نزعة مادية كانت تظهر من خلال الغطاء المثالي لهذه المذاهب ومن الاتجاهات غير المحافظة نذكر منها: الجاينيه (Gainism) البوذية (Buddhism) اللوكايانا التشارفاكا (Locyata) [1].

وتتميز الفلسفة الهندية القديمة بأننا نعرف عن الفلسفات الهندية أكثر مما نعرفه عن الفلاسفة أنفسهم فنحن لا نعرف سوى القليل عن فلاسفة الهنود الأقدمين.

---

(١) يبوب الهنود مذاهبهم الفلسفية كلها في صنفين – المذاهب الاستيكية التي تثبت والمذاهب الناستيكية التي تنفي (آسى معناها موجود كاوناستى معناها معدوم) ويلاحظ أن المذاهب التي سميت "ناستيكا" أي الكافره الهدامة لا لكونها شكت أو انكرت وجود الله (ولو أنهم فعلوا ذلك) بل لأنها شكت وأنكرت أو تجاهلت أحكام الفيدات. وكثير من مذاهب "استيكا" شكت في وجود الله كذلك أو أنكرت وجود الكهنه مع ذلك سميت بالمذاهب المؤمنة بأصول الدين لأنها اعترفت بصواب الكتب المقدسة صواباً لا يأيتة الباطل، كما قبلت نظام الطبقات.
يُنظر: د. سرفيالي واد اكريشنا، د. شارلزمور – الفكر الفلسفي الهندي – ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للترجمة والنشر – بيروت.

الجاينيه Janisma

ظهرت الجاينية كنتيجة طبيعية لتطوير تعاليم حكماء الهنود القدامى[1]. وسميت كذلك نسبه إلى مؤسسها " فارادهانا" (Vardhmana) "٥٩٩ – ٥٢٧ ق. م آخر هؤلاء الحكماء . والذي لقب بالمنتصر " الجينا" أو البطل الكبير أو العظيم أو " ماهافيرا" (Mahavira) وعرف أتباعه بالجانبين.

ولد من أسره نبيلة بالقرب من مدينة "فيشالى" بالشمال الشرقي من الهند (يسمى الآن بإقليم بهار) ويقال إنه قد أمضى ما يقرب من اثنى عشر عاماً في عزلة وفي الثانية والأربعين من عمره دعا قومه للدين الجديد أو للحقيقة التي توصل للدين الجديد[2]. وفي سبيل ذلك راح ينتقل في أنحاء الهند مبشراً وممارساً للرياضات العنيفة ، يعيش حياة الزهد والتقشف حتى أطلق عليه كبار الزهاد في ذلك العصر اسم "الجينا" أي المنتصر على الشهوات – أي (القاهر) وأنه معلم من عظماء المعلمين الذين يظهرونه على فترات دورية ليهدوا شعب الهند سواء السبيل ولقد نظم "ماهافيرا" طائفة من رجاله يكونون رهباناً عزاباً وطائفة من النساء يكن راهبات عانسات فلما جاءته منيته وهو في الثانية والسبعين من عمره ترك وراءه أربعة عشر آلفاً من أنصار مذاهبه.

---

(١) نظم فارادهامانا عقيدة "تيرثانكاراس" ممهدوا طريق النجاة والتي شارك في صياغتها رشابها، ابتاثا اريستنمى وقد علم هؤلاء عبر العصور كيفية عبور خضم التناسخ فالجينية رفضت التناسخ وما ينتج عنه من التفرقة الطبقية أو بين الأعراق المتعدده داخل الهند.

(٢) يزعم الجاينيين أن دينهم قد نشأ قبل الدين البراهمي.

ويعتبر فاردهامانا معاصراً لبوذا ويمكن القول أن هناك هـــرطقتين[١] تفرعتا عن البراهمانية هي الجاينية من ناحية ومن ناحية أخـــرى البوذيـــة. وتميزت العقيدة التي اتبعها المؤمنون بفارادهامانا والذين يشكلون في الهنـــد المعاصرة جماعات مهمة بانتظامها الباكر وباستمرارها عبر العصور ويبلغ أتباعها حوالي مليون نسمه ولا يوجد لها اتباع خارج الهند كما هـــو الحـــال بالنسبة للبوذية، وللجينين نظرياتهم في الفيزياء[٢]. وعلم النفس وعلم الفلـــك بل وفي المنطق كما أن لهم أساطيرهم الغزيرة الخاصة بهم وشعائرهم وعلى الأخص عقيدة في الأخلاق تقوم على صراحة عنيفة وتشدد بالغ ومن أشهر كتب العقيدة الجينية تلك التي وضعها "كند كندا" (Kunda Kunda) كتاب.

"الباقاياناسارا " (الشـــوراسيبتى) ثـــم تلـــك الـــتي وضـــــعها أماســـفاتى (Umasvati) التات فارتادر هيفاما في حـــوالي القـــرن الأول الميلادي[٣]. والجاينيه مذهب هرطقي في الفلسفة الهندية، وهو مذهب مثالي للمذهب التعددي وتقوم الجنايانية على عقيدة الـــ "تاتفا" أي الماهية فإن الـــ "تاتفا" هي المادة الأولية التي تكون منها العالم . وهي تعـــد دفعـــة واحـــدة الحقيقة الأساسية التي تبنى منها المعرفة والمادتان الاولويتان هما الـــ "جيفا" النفس التي أساسها الوعي والـــ "أجيفا" كل ما ليس نفساً.

---

(١) الهرطقة: تعني في اليونانية الاختيار، ابتعاد عن النظرية الدينية الأصـــلية. يُنظـــر: م. رونتال، ب. يورين وآخرين. الموسوعة الفلسفية. ص٥٥٧.

(٢) لدى الهنود مدرستان فلسفيتان لكل منهما نظرية فيزيائية شبيهة بما كان فـــي اليونـــان فذهب "كانارا" مؤسس الفلسفة الفايشيشيكية إلى أن العالم مؤلف من ذرات يبلغ عدد أنواعهـــا عدد العناصر المختلفة، وأما الجاينيون فقد ازدادوا شبهاً بديمقريطس في مذهبهم بـــأن كافـــة الذرات من نوع واحد وتحدث اثاراً مختلفة بسبب اختلاف تركيبهما.

(٣) يُنظر: د/ على زيغور – الفلسفات الهندية ط٢ بيروت ١٩٨٣م. ص ٣١٧.

والمادة ضرب من ضروب الـ "جيفا" لها خواص اللمس والصورة والرائحة واللون والتذوق.

وتشكل التعاليم الأخلاقية القسم الرئيسي من الجنانينية وتهدف هذه التعاليم إلى تباين السبيل إلى انعتاق الروح(١). الإنسانية من كل النزوات والشهوات وعلى عقيدة الامتناع عن إلحاق الضرر بأي كائن حي "اهيمسا" حتى أصبحت هذه الأفكار الأخلاقية فيما بعد تقليداً أصيلاً عند عدد من المذاهب الهندية اللاحقة(٢).

والقدسية هدف الفلسفة الجاينية كلها وهي نمط خاص من السلوك يتم بواسطته انعتاق الروح، ولم تكن الجاينية تعتبر الله مصدراً للحكمة فالحكمة عندهم تأتي من أولئك القديسين الذين بلغوا ما هم عليه من قوة وسعادة بفضل اكتمال معارفهم وسلوكهم النابع من هذه المعرفة ويعترف الجاينين بخمسه أنواع للمعرفة:

١- "ماتى" أو العلم العادي الذي يتضمن الذاكرة والتعرف والاستقرار.

٢- "شروتى" وهي المعرفة المستقاة بواسطة الرموز والإشارات والكلمات وتتضمن الانتباه والتركيز والفهم.

٣- "افادهى" وهى المعرفة المباشرة لأشياء عن بعد أو في الفراغ، التبصر.

٤- "ماناهبارييايا" أو معرفة أفكار الآخرين.

---

(١) والحياة التي يجوز لجانتى أن يرهقها هي حياته هو دون غيرها، فالعقيدة الجنانينية تجيز الانتحار ولا تقيم في سبيلة العقبات – خصوصاً إذا تم بوسيلة الجوع – لأن ذلك أبلغ انتصار تنتصر الروح على إرادة الحياة العمياء – ولقد مات جانتيون كثيرون على هذا النحو ، وقادة المذهب يبارحون هذه الدينا – حتى عصرنا هذا – بتجويع أنفسهم حتى الموت.

(٢) بخلاف المذاهب البراهمانية ذهبت الجاينية إلى حظر قتل الكائنات الحية لتقديمها كضحية للآلهه.

٥- "كفالا" أي المعرفة الكاملة التي تدرك الكل[١].

وتخضع الأنواع الثلاثة الأولى للخطأ أما الاثنتان الأخيرتان فلا تخضعان لخطأ وتستند الجاينية كمذهب أخلاقي إلى رأي خاص في الوجود – يقول بوجود مجموعة أشياء واقعية وذات خصائص جوهرية، ثابتة، وأخرى عرضية، زائلة وبين الجواهر "تاتفا" غير الحية تمثل المادة "بودغالا" مكانة متميزة وهي لا نهائية، ولا صورة لها رغم أنها أساس كل الصور وكل ذرة طعمها ولونها ورائحتها وصفاتها غير دائمة ولا ثابتة[٢]. والتغير كله مشروط بنشأة واختلاف الذرات والمادة إما تكون مجزأة إلى عناصر لا تقبل بعدها القسمة "ذرات" أو تكون مركبة على شكل ائتلاف لهذه الذرات، ومن الجواهر الأخرى غير الحية هناك المكان والزمان والحركة والسكون ويلاحظ أن هذه الجواهر الحية وغير الحية أزليه خالدة ولم يخلقها أحد حتى ولا الآلهة. والوجود ينشأ من اللاوجود ويتحول إلى اللاوجود "أي أن العالم نسيج من الاختلاف " والمادة ذرية يمكن إدراكها بالحواس وهي معرضة للتغير حيث سقط سهواً وليست لها بداية أو نهاية وهي تكون محصلة الخلق الإلهي. بجانب هذا يوجد ما يسمى "بال كارما" الدقيقة التي تحدد العلاقة بين الجسم والنفس ولا توجد نفس منفردة أو إله أعلى.

فهناك كثرة من النفوس، والعالم بقدر ما فيه من مخلوقات وكل نفس عالمة بكل شيء، نافذة في كل شيء، قادرة على كل شيء غير أن إمكانياتها محدودة بالجسم المحدد الذي تعيش فيه.

---

(١) يذهب فاردهامانا إلى أن المعرفة الكلية لا يحدها زمان أو مكان وموضوعها هو الواقع باكمله ووضوح المعرفة هنا ضرورى للغاية وتبدو الذات مع هذا الوضوح عقل محض.

(٢) لاحظ الاختلاف بين صفات الذرة عند اليونان والهنود.

وتذهب الجاينية إلى أنه لا توجد حياة ولا موت إلا في الظاهر وكل ما يبدو لنا من سكون ينطوي على حركة غير منظورة والعالم مكون من كثرة، والأشياء تتغير لأنها تكتسب صفات وتفقد صفاتا. فالقديم والجديد في الصفات والزمان ليس كاملا ولا مطلقاً وهو جوهر يرتبط بحركة العالم ولا يوجد مقياس للزمن ولا يمكن تحديده من ناحية الكم والكيف ويشكل الوعي القرينة الأساسية للروح[١]. لكن درجات الوعي تختلف من روح إلى أخرى والروح كاملة بطبيعتها لا حدود لإمكانياتها حتى المعرفة والقدرة والسعادة اللامحدودة مفتوحة كلها أمام الروح.

غير أن الروح تنزع للاتحاد بالجسد وهي في كل لحظة – حصيلة حياتها الماضية كلها لتصرفاتها وإحساساتها وأفكارها.

إن السبب الرئيسي في تبعية الروح يعود إلى انقيادها للرغبات والشهوات الجامحة التي تعود بدورها إلى الجهل بالحياة .

ولذا تقع على عاتق المعرفة مهمة تحرير الروح من أسر المادة، أما شرط المعرفة الحقة فيقوم على الثقة بشخص العلم فحسب ، بل وفي السلوك القويم أيضاً .

إن الانعتاق أو الخلاص والذي يشكل الهدف الأساسي للتعاليم الجينية يجب أن يؤدي إلى فصل الروح عن المادة فصلا تاماً . وهذا يتم بالزهد والشك بشكل أساسي[٢].

ولا تنفصل الروح عن المادة حتى تتحرر نهائياً ويتم طريق الخلاص من خلال "الجواهر الثلاثة" الإيمان الصحيح والمعرفة الصحيحة والسلوك

(١) الوعى في مذهبهم خالد ولا بداية له ولانهاية وذو فاعلية، فالوعي يتساوي مع المادة لأن كلاهما لا متناهي وأبدي.

(٢) يُنظر: اسموس وآخرين – موجز تاريخ الفلسفة – دمشق ١٩٧٦م – ص٣٥.

الصحيح والإيمان الصحيح. هو الاعتقاد بالوجود الواقعي، والمعرفة الصحيحة هي معرفة الطبيعة الواقعية بدون أخطاء والسلوك الصحيح هو ممارسة الفضائل وأهمها:-

اللاعنف "الاهميسا" والتعلق بالأمور الدينية وقول الصدق، وعدم السرقة ويلاحظ أن الجينيين أول من جعلوا من اللاعنف قاعدة للحياة[1].

وتتميز الجينية بالصرامة الأخلاقية أكثر من البوذية . فهي تعلى من شأن الصبر، وتجعل اللذة مصدر الخطيئة، وهم على الرغم مما يبدو عليهم من سمات الرهبنة، لم يعزلوا أنفسهم كما فعل البوذيين، وتعاملوا مع البراهمانيين وضموا إلى أبطالهم "رما" و "كريشنا" وهما من مجمع آلهة الهند المقدسس. كما أن الزهد في الجينية لم يكن فرديا اعتزاليا كالزهد في اليوجا وإنما ذو طابع اجتماعي أساسه تكوين جماعات تدين بمذهب واحد تطبق تعاليمه تطبيقاً تعاونياً[2].

وتجعل الأخلاق الجينية للعوامل الخارجية أهمية كبرى متسقة في ذلك مع آرائها المادية بينما تعكس البوذية المسار فتغلب العوامل الباطنية. وكلا البوذية والجينية يرى أن الحياة مصدر للألم والشقاء، وقد واجهت الجينية صراعات حادة مع البوذية نظراً لتشابه الكثير من الآراء والتعاليم، ولكن المدرسة الجينية على ضعفها بقيت إلى الآن على حين هاجرت البوذية إلى الصين واليابان أمام مواجهات الديانات والمذاهب الأخرى[3].

وحدث في ٧٩م أن انشقت الجنانية إلى فريقين تفصلهما هوة سحيقة من اختلاف الرأي على موضوع العري، ومنذ ذلك الحين كان الجانتي إما

---

(١) ويلاحظ أن غاندي كان شديد التأثر بالمذهب الجانتي واصطنع " اهميسا " أساساً لسياسته وحياته.

(٢) يُنظر: محمد غلاب – الفلسفة الشرقية . ط٢ القاهرة ١٩٥٥ م . ص١١٩.

(٣) يُنظر: محمد غلاب – الفلسفة الشرقية ط٢ القاهرة ١٩٥٥ م ص ١٢٠.

أن يكون منتسباً إلى طائفة "شوتيامبارا" أي الطائفة ذو الأردية البيض، وإما أن يكون منتسبا إلى طائفة "ديجامبـــارا" أي المتزملـــون بالســـماء، أو ذوو الأجسام العارية، وكلتا الطائفتين تلبس الثياب العادية كما يقضـــي المكـــان والزمان، قديسوهم وحدهم هم الذين يجوبون الطرقات عراة الأجسام، وهذان المذهبان الفرعيان لهما فروع فطائفة "ديجامبارا" لها أربعة فروع، وطائفـــة "شوتيامبارا" لها أربعة وثمانون فرعاً[1].

(١) يُنظر: ول ديورنت. قصة الحضارة. ترجمة زكي نجيب محمد ج٣ مـــن المجلـــد الأول القاهرة ١٩٦٨م . ص٦١.

البوذية (BUDDHISMA)

"إنني لا أكافح في سبيل هذا العالم وإنما العالم هو الذي يكافح ضدي إن من يعلن الحقيقة أيها الرهبان، لا يهاجم إنساناً في "بوذا ".

ما بين القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد ظهرت البوذية المعادية للديانة البراهمانية القديمة وانتشرت هذه الديانة في الأوساط المدينية الفقيرة حيث كانت التناقضات في أوج حدتها[1] بعد مقاومة اعترفت الطبقات الحاكمة بالبوذية وأيدتها لأنها رآت فيها أداة للحفاظ على مصالحها الطبقية ومما لا شك فيه أن البراهمانية كانت تدافع بشكل خاص عن سلطة الكهنة، بينما تميزت البوذية بنزعة قوية معادية لها. غير أن البوذية لم تكن لتشكل خطراً على الطبقات الحاكمة ، فقد كانت هي الأخرى دين خضوع واستسلام. كما قبلت البوذية بعض عناصر الهندوسية فمن الهندوسية ورثت البوذية التعاليم المتعلقة بما يسمى "كارما" (Karma) التي تعتبر إلزاماً طبيعياً فيما يتعلق بالسبب والعاقبة هو إلزام لا يتبدل به، فإن الأعمال الطبيعية عاقبتها سوف ترى في الولادة الثانية (Re-In Karmasi) التي ستأتي، في حين الأعمال السيئة سوف تحمل إلى صاحبها حياة ذليلة مهينة في المستقبل هناك.

ومن التعاليم الهندوسية التي أخذت بها البوذية فكرة أن العالم هو مؤيل وموضع الحزن والمعاناة تلك الأمور التي تجعل الحكيم المفكر يحاول الهرب

---

(١) البوذية واحدة من الديانات العالمية – ظهرت بالهند ولاقت رواجا في المنا طق الوسطى والجنوبية والشرقية من آسيا – وفي صورة اللامية التي تشكلت في القرنين ١٤-١٥م ، انتشرت في التبت.

والتحرر منه بواسطة ترويض أهوائه ونزواته ونفسه[١] وتعتنق البوذية بعض أفكار الاوبانيشاد وتكسبها اتجاهاً جديداً. وتشكل البوذية ديانة عالمية تبشر بالخلاص من الألم عن طريق ترك الرغبة وتحقيق التنوير الأعلى الذي يعرف باسم "النيرفانا".

وتقوم الديانة البوذية على أسطورة الأمير "غوتا ماسيدرراتا" (Siddhartha) أو "غوتا بوذا" (Budha)[٢] (أي الذي بلغ هدفه) والذي يضاف إليه اسمه العائلي "غوتاما" (Gautaama)[٣].

ومن المرجح أن بوذا قد عاش في القرن السادس ق. م[٤] وولد في حوالي ٥٦٣ - ٤٨٣ ق.م في مقاطعة ليمبينا بمدينة كابيلا فاستو (Kapliavastu) على حدود نيبال (Nepal) وعاش ما يقرب ٢٩

---

(١) يعتمد التصوف الاشراقي على البوذية والبراهمانية وغيرها من الفلسفات الشرقية ، ويذهب إلى أن النفس الانسانية تغير حضورها وغيابها الأرض مرات عديدة إلى أن تكفر عن الخطيئة وتتحد بالله.

(٢) بوذا كلمة هندية تعني الحكيم، المستنير، والمبارك ويظهر أن الفيدا وهي الكتب البرهمية المقدسة تبشر بحكيم يجدد ما طمسه الزمن من تعاليم الدين البرهمي ومن المعروف أن بوذا أشار في آخر حياته إلى أنه ليس أول البوذات ولا آخرهم لذا نرى البوذيين، حتى الآن ينتظرون ظهور حكيم من بينهم يأتي ليخلص ويطهر الدين ويجدد التعاليم.

(٣) وبعد ذلك أصبح يدعى بأسماء عديدة أخرى منها " شاكيا موني" (Cakymuni) " شاكيا الحكيم " و "بوذا " (Budha) أي المستيقظ، و" ناثانماتا " (Tathagata) أي الكامل، و"بافهافات " (Baghavat) أي البار.

(٤) اختلف المؤرخين في تاريخ ميلاده فذهب البعض أنه ولد ٥٦٣ ق.م والبعض الآخر يرى أنه ولد ٥٦٣ – ٤٨٣ ق.م ويذهب آخرون أن ميلاده كان عام ٦٢٤ ٠ ٥٤٤ ق.م وتلف الأساطير = = مولده تقول أحدها على سبيل المثال أنه أعلن فور ظهوره إلى هذا العالم أنه سوف يخلص البشرية من الخطايا والشرور والعذابات.

يُنظر: هنري ارفون – بوذا – ترجمة المحامي حسيب نمر – ط١ – بيروت – ١٩٨٠م.

عاماً ولي عهد لأبيه وأنجب زواجه المبكر ابنه (راهولا) (Rahula) ثم انقطع لفترة تقارب ستة أعوام واعتزل الناس باحثاً عن الوسائل التي تدفع أخطار الأمراض والشيخوخه والبؤس والموت. التي آمن الهنود بأنها أساس الشر والنقص وبأنها سبب الألم والتعاسة في العالم[١].

وعبر بوذا عن احتجاج عامة الشعب على الديانة البراهمانية بسبب فوارقها القبيلية المقدسة وطقوسها المعقدة في عبادة الآلهة والتضحية لها. وقد أنكر بوذا وجود الله الخالق وأنكر أيضاً الفيدا ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والممات "السانسارا" وعن الجزاء "الكارما" التي تشير فقط إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبلية التي إليها الإنسان، ولا على التضحيات التي قدمها وإنما يتوقف على حسناته وسيئاته، وكانتا فكرة بوذا عن الخلاص تقوم على المذهب الفلسفي القائل بأن العالم والشخصية الإنسانية شكلا تياراً من عناصر المادة والوعي يسمى "الدهارما" يحل الواحد منها محل الآخر باستمرار ويكمن الطريق إلى الخلاص وفقاً لهذا المذهب في قمع أي "إثارة" للدهارما. "وترى البوذية المبكرة أن الرئيس في الخلاص" هو تغيير وعي وتصرفات الإنسان ذاته أي في الامتثال لمطالب الأخلاق الدينية. وهي تذهب إلى أن التوقف عن التناسخ قصر على أن يتحمل كافة الآلام برضى واستكانة، ويقطع كل صلاته بالدنيا ويخمد كل أهوائه وتطلعاته ورغباته.

ويقوم أحد مبادئ الأخلاقية البوذية الأساسية في الالتزام " ألاهينسا " وفي اللامية ينظم كل حياة المؤمن مذهب مفصل في "الخطايا العشر السود

---

(١) ومعاداة المرأة لدى بوذا مثل معاداة البراهمية، تنطلق أيضاً من الأسس نفسها لعقيدته، فالوهم الذي يجعلنا أسرى، ألا يجد سنده، ألا يثبت في الانثى والجاذب الجنسي الذي تمارسه نحونا؟ فهي التي تضمن استمرار الحلقة الرهيبة للولادة من الموت، باعتبارها مصدر كل كائن –يُنظر هنري ارفون " بوذا " ترجمة المحامي حسيب نمر ط١. بيروت ١٩٨٠م ص٢٨.

والفضائل العشر البيض" فيه صارت الأخلاق البوذية المبكرة أكثر عيانيــة. وتتوزع الخطايا إلى خطايا الجسد (القتل، واستيلاء الإنسان على ما ليس له، والفجور، والكذب، والافتراء، والتفوه لكلام السوء، والهزء والحسد، والحقد، والبدعة) تقابلها ألوان الجزاء، الذي ينتظر المذنب. أما الفضــائل (الرحمة، الإحسان، الصدق، الاعتدال، والإيمان بالدين الحق) فتثــاب بغيــر تناســخ، وبالخلاص الأخير "النرفانا" وعلى هذا النحو، فإن المثال الذي تــدعو إليــه البوذية هو الإنسان المتأمل، الذي كبح في نفسه كــل العواطــف والأهــواء والذي ينظر إلى الجور والعنف والاضطهاد نظرة لا مبالية.

بدأ بوذا في الإعلان عن رسالته عندما بلغ ٣٦ عامــاً واســتمر مــا يقارب من أربعين عاماً يبشر بتعاليمه، ويعد بوذا أول حكيم في العالم أخرج تعاليمه من دور التبشير المحلي إلى العالمي، فجاب حواريوه وأتباعه أطراف العالم المتحضر المعروف حين ذاك[١].

وتوفي بوذاعن ثمانين عاماً قضاها بين الزهــد والتقشــف والــدعوة لدياناته الجديدة ولم يكتب بوذا شيئاً[٢]. ولكن القواعد والأصول البوذية تحفظ الأقوال المنسوبة إليه مع الإشارة إلى المناسبات التي قيلت فيها وقد ظهــرت

---

(١) G.F. Allen , Buddhe philosophy p ٣٠-٣١

(٢) يذهب بعض مورخي الفلسفة بأن بوذا لم يترك كتاباً يحتوي على تعاليمه واعتمد علــى التعليم الشفهي محتسباً أن يساهم وجود مثل هذا الكتاب إلى تكوين رياسة دينية تشبه كهنــة البراهمة. فبوذا لم يشأ البته ربط المعرفة بشخصيته، فقد كان يريد أن يمحى وراء المــذهب ولكن أتباعه انتهى الأمر بهم بأنهم اتخذوا بوذا إلهاً – فانبثق عالم آلهة دون ذكر كلمة الآلهة. وغدا بوذا، وهو الذي كان يريد الاقتصار على تبيان مذهبه، غدا وجها إلهياً فوق سائر الآلهة كلها. وعندئذ لم يبق الإيمان بتعليم بوذا إيماناً فلسفياً وإنما أمسى إيماناً ببوذا وسيصبح هــذا المعلم بعد وفاته بقليل موضوع عبادة فقد شادوا المعابد حول رفاته.

يُنظر: أحمد حسين – تاريخ الإنسانية – دار القلم – بيروت – ١٩٦٥م ص٨١.

المؤلفات البوذية "ترى بتاكا" (Tri-pitaka) الذي معناه ثلاثة أوعية وهذا الكتاب يحتوي الخطب والقوانين الخاصة بالنفس والتعاليم التي قال بها بوذا . ويعد الحالة الأولى لصياغة البوذية في مذهب متسق كامل وكتاب " ترى بتاكا " يحتوي على ثلاث مجموعات :-

"فينايا بيتاكا" (Vinaya Pitaka) وهو نظم القواعد الدينية وقواعد السلوك ويتضمن التعليمات المتعلقة بحياة الرهبان وتنظيم أخويه الراهبين (سانغا) (Sangha) و"سوتا بيتاكا" (Sutta-Pitaka) ويحتوي تاريخ وتنبوءات بوذا.

"أبهى دامابتاكا" (Abhidhamma pitaka) ويعالج القضايا الفلسفية. ومن أهم وأضخم المؤلفات البوذية كتاب سوتا بيتاكا ويحتوي على أغلب تعاليم بوذا ، وأصغر الكتب البوذية كتاب دامابادا (Dhammapada) ويحتوي على ٤٢٣ بيتاً تشرح المبادئ الأربعة العليا للبوذية وتمثل حجر الزاوية في التعاليم البوذية[١].

والحقيقة الأولى: في البوذية أن الحياة مليئة بالعذاب والشقاء والمعاناة الإنسانية فبوذا يذهب إلى أن العناء سيد الإنسان.

والحقيقة الثانية: هناك أسباب للشقاء والمعاناة وهي ترجع في نظر بوذا إلى الرغبة وهوى النفس وترجمة ذلك في التنعيم والترف الزائد فهنالك أسباب لظهور العذاب.

---

(١) أعلن أحد ملوك الهند " أشوكا " (Acoka) أنه سيكرس حياته لنشر التعاليم البوذية ولقد امتد سلطانه على شبه الجزيرة الهندية كلها، ابتداء من أفغانستان حتى طرفها الجنوبي – مكوناً بذلك أول وحدة هندية يعرفها التاريخ عام ٢٦٤ ق .م وأوفد البعثات تبشر بالتعاليم البوذية إلى كشمير وسيلان وفارس ومصر. يُنظر. أحمد حسين – تاريخ الإنسانية – دار القلم بيروت ١٩٦٥م . ص٨٢.

والحقيقة الثالثة: وهي تتعلق بكيفية القضاء على أسباب العناء والشقاء، نعم هي عملية شاقة إما عن طريق القضاء على المتاعب والآلام والشقاء فهي في القضاء على الشراهة والطمع .. الخ. أي أن هناك إمكانية لوقف المعاناة والعذاب.

والحقيقة الرابعة : هي طريق الخلاص الذيهو طريق الوسط وله ثماني قواعد:-

١- الرأي الصحيح.
٢- القصد الحسن.
٣- القول الصدق.
٤- الفعل الطيب.
٥- الحياة المثلى.
٦- العمل المستمر.
٧- التفكير السديد.
٨- التعبد النقي.

وهذه الطرق الثمانية تعتبر الطريق الوسط بالإضافة إلى إنها طريق الخلاص من أسباب الشقاء والعلل أو السبل المؤدية إلى التخلص من العذاب[١].

والحقائق الثلاث الأولى هي حقائق نظرية أما الحقيقة الرابعة فهي عملية، أما حتمية العذاب فتأتي من مشروطية وارتباط كافة الحوادث أو الوقائع. فبولادة الإنسان وما يرافقها من آلام وعذاب تبتدى سلسلة طويلة من الآلام كما أن حياة الإنسان وتعرفه إلى الملذات مشروطة بالتجربة الحسية ومصحوبة دوماً بالعذاب.

---

(١) يُنظر: رؤوف شلبي – التفكير الديني في العالم ص ٢٤٧.

وللبوذية تاريخ طويل في الهند ، تبدلت عقائدها على مر الزمن ويشكل تاريخ البوذية تعاليم بوذا وأمثال "هينايانا" (Hinayana) و"مهايانا" (Mahayana) ويذهب حكماء البوذية أن هدف المعرفة هو تخليص الإنسان من الألم والعذاب وأن هذا الخلاص ممكن هنا على الأرض لا في مملكة السماء. والشرطان الأساسيان للتخفف الكامل من الوجود المادي.

والموت والميلاد هما الـ "فوراجيا" (عدم الخوف، النأي بالنفس) والـ "يوجا" (التأمل) ويطلق البوذيون على حالة الخلاص من العذاب اسم "النيرفانا" (Nirvana) فكل ما هو موجود لابد وان تكون له غاية وهذه الغاية هي "ترفانا" والبوذية تعني إهلاك كل هوى النفس والشهوة والرغبة – إنها حالة من الغبطة العليا والسكينة لا يشوبها سخط أو تذمر، إنها سلام وطمأنينة وحالة الانعتاق من كل ما يجلب الألم والعذاب والانصراف عن العالم الخارجي وعن عالم الأفكار أيضا.

و "النيرفانا" بالسنسكريتيه بصفة إجمالية معناها "منطقي" أما كتب البوذية فتستعملها بمعاني حالة من السعادة يبلغها الإنسان من هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تاماً، وتحرير الفرد من عودته إلى الحياة، انعدام شعور الفرد بفرديتة، اتحاد الفرد بالله، فردوس من السعادة بعد الموت. والنرفانا يمكن الحصول عليها بمعاونة الرهبان البوذيين (Bodu) الذين سمت درجة باطنهم الداخلي(١).

ويذهب سكان جنوب الهند "تيار هنيايانا" إلى اعتبار النرفانا أسلوب للهرب من الحياة على حين يذهب سكان شمال الهند "تيار مهايانا" إلى أن النرفانا هي الحياة الفضلى، ولا يمكن وصف كيفية ما فيها من النعم.

---

(١) يُنظر: د. رؤوف شلبي – التفكير الديني في العالم ص٢٥٧.

النرفاناهي: "العدم المحض" أو "الوجـود الأعلـى" اللـذان لا تـزال المدارس البوذية المختلفة تتجادل بشأنها وهي حالة تمكن من إفناء الـ "أنـا" في ذات بوذا وتمكنه بذلك من العودة إلى الوجود المجهول الكنه أي الوحـدة الكونية اللامتميزة(١).

ويلاحظ أنه في القرون التي سبقت وتلت مولـد المسـيح ، انقسـمت البوذية إلى بوذية الشمال وبوذية الجنوب، إلى ماهايانـا. وهنايانـا و الـ (ماهايانا) تبدو في بعض الأحيان وكأنها انحطت إلى شعائر مادية بإزاء الـ "هينايانا" الأقدم والأنقى – ولكن من الملاحظ أن الـ "هينايانا " التي لا تزال مستمرة إلى اليوم في سيلان وفي الهند الصينية ، تحـتفظ خـلال الحقـب بالجوهر الرئيسي من الرسالة المتوارثة ولا تجلب أي تجديد، في حـين أن الـ "ماهايانا" تلقى من جديد ازدهاراً مدهشاً – إنها لا تستجيب فقط لمطالب الجماهير الدينية، ولكنها تصعدها، وتتيح للفلسفة الفكرية ازدهاراً جديداً. الـ "هينايانا" تبدو وكأنها مغلقة على نفسها في إطار ضيق، أولاً : بتعلقها الشديد بالشريعة التي سنت مرة واحدة دون تبدل ، وثانياً : باللهجة التي تلحف فيها على إنجاز الفرد في صوره التاج (ارهات) (Arhat) – أما الـ "ماهيانـا"، بالمقابل، فإنها تبدو مفتوحة إلى ما لانهاية لقبول ما يبدو أول الأمر غريبـاً مذهلاً، وهي تتابع بأقوى شكيمة خلاص الكائنات كلها، لاخلاص الفرد وحده وحسب ، وفي الـ "ماهايانا" نجد خطط بوذا وقـد تضـخمت ونجـد الـ "هينايانا" تهمل هذه الخطط ولاسيما التصميم على مخاطبة الجميـع بجميـع الوسائل الناجحة لخلاص الآلهة والبشر بالتعاطف الكلي(٢). فيفرض بوذا أن

(١) يُنظر: فرنسوا غريغورا – المذاهب الأخلاقية الكبرى ص١٦٩.

(٢) يُنظر: كارل ياسبرز. فلاسفة انسانيون – ترجمة د. عادل العوا ط ٣ بيـروت ١٩٨٨م. ص١٠٠.

الحياة جدول من الصيرورة. ولا يوجد شيء دائم في الذات المادية ، والشيء يتعلق بالشيء الآخر ويعتمد عليه، فالبوذية تؤمن بالسببية وتنفي الصدفة وتخضع الأفعال ثم الأفكار التي هي أيضا أفعال لقانون السببية، ومن هنا ينبع الإيمان، وبأن لا ثواب ولا عقاب وبأننا نتحمل نتيجة كل عمل لنا. وعقيدة – " الكارما" (Karma) العمل هذه، هي سنة الوجود، تتعدى الخير والشر لأنها تجعل الفرد متحملاً وحده لمغبة عمله وجانياً وحده ثمار تلك الأعمال والأفكار.

وأكد بوذا أنه لا يوجد في الكون شيء دائم روحي أو مادي وأن الإنسان مجبر بصورة أساسية على المضي في السلسلة الانتقالية لحالاته الروحية فنفي وجود الروح كماهية خاصة واعترف فقط بوجود تيار مستمر من حالات الوعي تتعاقب الواحدة بعد الأخرى. والبوذية تتميز بأخلاق سلبية تقوم على عدم القتل بما في ذلك الحيوان، عدم الكذب، الامتناع عن المشروبات الكحولية، تجنب اغتصاب نساء الآخرين وممتلكاتهم.. الخ. ولعل سر نجاح البوذية يعود إلى أنها كانت (دين الخلاص) وأنها زرعت في نفوس الفقراء والمحرومين الأمل في الخلاص من الشقاء المسيطر في كل مكان غير أن البوذية لم تسعى أبداً إلى استئصال جذور الشقاء في الحياة الاجتماعية الواقعية، إنها لم تكن أبداً دين نضال بل دين خضوع واستسلام.

فسعى بوذا إلى التحرر من الألم لا عن طريق التغيير الاجتماعي ولا عن طريقة مقاتلة قوي الطبيعة وإنما عن طريق الكمال الأخلاقي الذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة " الانعتاق الجميل "وانغماس المرء في النرفانا، ولقد حقق بوذا طرازاً من كيان الإنسان، لا يعترف بأي واجب حيال العالم، ولكنه، وهو في العالم يهمل العالم لا كفاح إطلاقا لا مقاومة إطلاقاً، أمل

واحد. إخماد هذه الحقيقة المنبثقة عن اللامعرفة، إخمادها جذرياً يجعل المرء لا يشرأب حتى الموت لأنه في ما وراء الحياة والموت، يجد مسكناً سرمدياً.

وفي البوذية تسامح ولا استغلال إنها لا عنف وعدم إساءة لكن ذلك لا يجيز القول أنها دعت إيجابياً لتلك المفاهيم فهي لم تهتم كثيراً بـالمجتمع ولا بأن تكون فلسفة اجتماعية . وفي القرون الأولى من الميلاد اتخذت الديانـة البوذية طابعاً مختلفاً تماماً فاستبدال التبجيل البسيط لذكرى العلم بتأليه بوذا، وصار خلاص الإنسان يتوقف على فضل الآلهة الذي يمكن السعي إليها عن طريق ترديد الوتر أو الأسفار المقدسة[1].

وأصبحت هذه الديانة تعرف باسم الماهيانا تميزاً لهـا عـن الاتجـاه التقليدي اتجاه الهنيايانا الذي نبع من بوذا نفسه. كذلك فقـد تغيـرت فلسـفة البوذية، فعلى غير ما كان يراه فلاسفة الهنيايانا من أن الدهارما المادية غير حقيقية. وأن العالم كله غير حقيقي وقد وضع نهارجاريونا "القرن الثاني بعد الميلاد" الأساس المنطقي لمذهب لا واقعية الدهارما أو السنويات "الخـواء" وقد أصبح مذهبه نقطة انطلاق للمنطق البوذي الذي عرضه ويحتاجا وكاندر اكيرتي" ٥٠٠-٧٠٠" بعد الميلاد وأصبحت تعاليم ناجاريونا عن واقعية الفكر التصويري وعن المعرفة الحدسية المطلق أساسا للمدارس المثالية اللاحقة[2].

ومن أهم تلامذة بوذا: "عاريا ديفا" و"بودهايا لنينا" و"كاندر اكيرتي".

---

(١) يُنظر: كارل ياسبرز – فلاسفة انسانيون – ترجمة د. عادل العوا ط ٣ بيروت ١٩٨٨م. ص١١٣.

(٢) من مؤلفات ناجاريونا" بحث فضيلة الحكمة "وبحث حول عقيدة الوسط "بالإضـافة إلـى مؤلفات في الكيمياء والطب .. الخ وتظهر مؤلفاته الكثير مثالاً – غير وحيد عن الترابط بين الفلسفة الهندية بين البحوث الميتافيزيقية وبين العلم والعملي.

هذا وقد انقسمت البوذية في تطويرها اللاحق إلى عدد من المدارس أهمها": فيبهاسيكا، سوتراتيكا" وهما أقرب لتيار هينايانا ويوجا سار ومدهياميكا وهما أقرب لتيار مهايانا. وطرأت على البوذية تغيرات عديدة[1].

وأصبح للبوذية روافد من مختلف الأمم والعقائد حتى بلغت قمة الانتشار في الهند إبان القرن الخامس الميلادي تقريباً. وكان إلى جانبها الديانات الهندية الأخرى إلا أنها لم تلبث بعد ذلك أن أخذت تتعرض لهجوم البراهمة الذين رأوا فيها خرقاً لمعتقداتهم وحرباً عليها[2].

وفقدت البوذية تدريجياً انتشارها فيما عدا بعض المناطق التي حظيت فيها بعطف الحكام ثم تلقت ضربات قوية مع الفتح العربي الإسلامي بقيادة

---

(١) الاجيفيكا: تيار من تيارات الفلسفة الهندية ينكر وجود النفس، وترتبط الاجيفيكا أساساً بالبوذية ويحتمل أن تكون تنويعاً لها فقد وردت من البداية في النصوص بالقوانيين الهندية وتذهب التقاليد إلى أن الحكيم ماركالي ديفا هو رأس المذهب ويسود الاعتقاد إلى أنه قد عاش في القرنيين ٥، ٦ ق. م. وتقوم الاجيفا على أساس النظرية الذرية التي تحدد الأفكار والمفاهيم الأخرى النظرية وبمقتضى الاجيفيكا هناك أربعة ضروب للذرة تشكل العناصر الأربعة للطبيعة وهي التراب، والماء، والهواء والنار وتستطيع جميع الذرات أن تتحد والذرات سرمدية ولا تنقسم ولا تخلق ولا يمكن أن تفنى ، كما لا يمكن لضرب من الضروب أن – يتحول إلى ضرب آخر. ويمكن للذرات أن تتحرك في أي اتجاه وتتوقف خصائص الجسم على نوع الذرات المكون منها وعدد الذرات في وحدة الجرم والطريقة التي تتحد بها – والاجيفيكا نظرية واقعية مادية بصفة عامة وتعارض الأديان الهندية القديمة والفلسفة البوذية. يُنظر: كارل ياسبرز – فلاسفة إنسانيون – ترجمة د. عادل العوا ط٣، بيروت ١٩٩٨م، ص١١٤.

(٢) ويلاحظ أن البراهمية قد يسرت السبيل لعودة للبوذيين الخارجين عليها – بأن إعترفت ببوذا إلهاً، اعتبرته مجسداً للإله فشنو، وأقلعت عن التضحية بالحيوان، وقبلت في صميم طقوسها مذاهب البوذيين في تقديس الحيوان بأسره.

"بختيار محمد بختيار" الذي فتح بهيار ١١٩٣ ميلادي، حيث خسرت البوذية أرضها في الهند[١].

لقد سادت خلال قرون في أجزاء شاسعة من الهند، فظلت مذهباً كلياً ولكنها اضمحلت في الهند خلال ألف عام، دون اضطهاد وانتشرت في آسيا ولكن البوذية كانت تطرد وتكافح من كل مكان أيضاً عندما تسعى النزعات القومية إلى فرض ذاتها في الصين واليابان.

ويمثل عصر بوذا المد الروحي الفلسفي في الهند وشكلت ثورة الجاينية والبوذية حقيقة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الهندي طالما أنها فجرت العقيدة وعملت على إيجاد وجهة نظر نقدية، وأوضحت البوذية الحاجة إلى وضع أسس أعمق إلى حركة كبرى في الفلسفة.

وحل النقد والتحليل محل الشعر والأسطورة نسبياً وأصبحت الناحية النقدية في الفلسفة هامة كالناحية التأملية[٢].

---

(١) الإطلاع على بعض جوانب تأثير البوذية على الفكر الفلسفي العربي الإسلامي والفرق الإسلامية المتطرفة. (يُنظر: محمد علي الزغبي وعلي زيغور. تقديم كمال جنبلاط – البوذية وتأثيرها في الفكر والفرق الإسلامي المتطرفة بيروت ١٩٦٤م.

(٢) يلاحظ أن أرثور شوبنهور schopenhauer (١٧٨٨– ١٨٦٠) الفيلسوف الألماني قد أدخل في عقيدته الفلسفية بعض مظاهر البوذية الحقيقية، وقد أعاد كتابه الرئيسي "العالم كإرادة وتصور" ١٨١٩نوعاً ما رؤية الطريق الذي سار عليه بوذا في حقائقه المقدسة الأربعة، فالعالم ليس في نظرة سوى أحجية وبعده لا طائل تحتها، وغالباً مهزلة من الصور المتقابلة غير المنطقية، وكانت قمة فلسفة شوبنهور المثال التصرفي للنيرفانا. أي السكينة المطلقة – أي وأد " إرادة – الحياة التي اقتبسها من البوذية. يُنظر: علي زيغور – الفلسفات الهندية.

اللوكياتا (LOCYATA)

من الصعوبة بمكان استجلاء الصورة الحقيقية للمذاهب الفلسفية الهندية، ذلك أن معظم مؤلفاتها ولا سيما مؤلفات الفلاسفة الماديين قد فقدت. كما أن ما وصلنا من أخبار المذاهب القديمة عن طريق الكتاب اللاحقين جاء مشوها إلى حد كبير[١] إلا أن مذهب اللوكياتا أقدم التيارات الفلسفية المادية في الهند ويرجع ظهوره إلى ذلك العصر الذي شهدت فيه الهند الانتقال من النظام القبلي إلى الدولة، وتعزز مكانة فئة التجار جنباً إلى جنب مع الفئتين القديمتين، المحاربين والكهنة "البراهمانين" وكذلك بدايات تمايز الفلاحين الأحرار والحرفيين من بين العاملين في الزراعة، وتعتبر التانغو يايافسمها "التي تعود إلى القرن السابع الميلادي" هي المقالة الوحيدة الباقية التي يمكن

(١) كشف البحث العلمي عن شخصيات ممن اشتغلوا بالفلسفة الهندية قبل بوذا – تبين لنا أنه إلى جانب نزعة التصوف والتقوى عند الهندوس . ظهرت طائفة من الأشخاص احتقرت الكهنة وشككت في الآلهة وسميت بطائفة " العدميين " فمثلا رفض " سانجايا " أن يثبت أو أن ينفي الحياة بعد الموت، وتشكك في امكان حصول الإنسان عن العلم اليقيني وحصر الفلسفة في محاولة استتاب السلام، وكذلك أبى" "يوراناكا شبايا" أن يعترف بالفوارق الخلقية، وعلم الناس أن الروح عبد للمصادفة لا يملك لها دفعا، وذهب "مارسكارين جوسالا " إلى أن القدر قد خط في لوحة كل شيء يصيبه الإنسان بغض النظر عما هو جدير به حقاً، ورد – " احينا كاسا كامبالين " الإنسان إلى عناصر هي التراب والماء والنار والهواء وقال" أن الحمقى وأرباب الحكمة يتشابهون إذا ما تحلل الجسد فكلاهما يزول وينعدم ولا يكون له وجود بعد الموت كذلك "بريهاسباتي" الذي ينفي وجود المادة وخلود النفس، والخلاص الأخير، وينتقد الكهنة – ولم يتبق الكثير مما قاله هؤلاء المتشككه والفضل في خلود ذكراهم يرجع تقريباً إلى ما هاجمهم به أعداؤهم.

يُنظر: ول ديورنت – قصة الحضارة – ترجمة د. زكي نجيب محمود المجلد الأول الجزء الثالث – القاهرة ١٩٦٨ ص ٥٣، ٥٦.

اعتبارها نصاً أساسياً لمدرسة اللوكايانا وتنكر اللوكايانا والتشارفاكا[1]. وجود أي عالم آخر غير عالمنا المادي وتقول أن هذا العالم "لوكا". وحده يوجد ولا يوجد غيره ولا توجد حياه مقبلة وترى أن العالم مركب من عناصر مادية أولية. ويذهب بعض المؤرخين إلى قول أنصار هذه المدرسة بعناصر أربعة يتكون منها العالم وأنه ليس هناك واقع سوى هذه العناصر الأولية وقوانين ائتلافها، وهكذا يبطل الإيمان بالآلهة والأرواح وبالحياة الأخرى.

فموضوعات هذا الإيمان مستعصية على الإدراك، والمادة التي لا تعرف: إلا بالحواس هي الحقيقة الوحيدة، أما العناصر الأربعة التي تشكل عناصر منها فهي: الهواء والرياح والنار أو "النور" والماء والتراب وبعد موت الكائن يتحلل إلى هذه العناصر الأولية.

وكان أتباع هذه المدرسة ينكرون الرأي القائل: إن أسفار الفيدا قد احتوت على الخق كما أوصى به الله، وقالوا في حجاجهم أن الحق يستحيل معرفته إلا عن طريق الحواس، وحتى العقل لا يجوز الركون إليه والثقة به. إذ أن كل استدلال عقلي ولا يعتمد في صوابه على الملاحظة الدقيقة والتدليل الصحيح فحسب، بل يعتمد كذلك على افتراض أن المستقبل سيجيء على غرار الماضي.

واليقين في مثل هذا الافتراض مستحيل. وذهب أنصار اللوكايانا إلى أن ما لا تدركه الحواس ليس له وجود، وإذن فالروح وهم من الأوهام والإله "اتمان" أبطولة من الأباطيل، وكل الظواهر طبيعية ولا يردها إلى الشياطين أو الآلهة إلا السذج. والمادة وحدها هي الحقيقة التي لاحقيقة سواها.

وتعتبر اللوكايانا أن الوعي موجود "واقعياً وأنه بالإمكان استيعابه بيد أن الوعي لا يمكن أن ينفصل عن البدن. والجسم مجموعة من ذرات اجتمع

(١) نسبة إلى واحد من رجال هذه المدرسة وهو "شارفاكا".

بعضها ببعض – وما العقل إلا مادة تفكر والجسم لا الروح – هو الذي يشعر ويرى ويسمع ويفكر "من ذا الذي رأى روحاً موجودة في استقلال عن الجسم" فليس هناك خلود ولا عودة إلى الحياة.

وعلى أساس هذه النظرة المادية إلى الوجود يبنى أنصار اللوكاياتا أراءهم الأخلاقية كذلك فالأخلاق أمر طبيعي، فهي عرف اجتماعي ووسيلة لراحة العيش في المجتمع، وليست بالأمر الصادر من الله، والطبيعة لا تأبه للخير أو الشر، لفضيلة أو رذيلة. فلو كان للطبيعة صفة أخلاقية إطلاقا فهي منافاتها للأخلاق كما تعرفها حدود البشر، ولا حاجة بالإنسان إلى إلجام غرائزه وشهواته لأن هذه هي الإرشادات الطبيعية للناس والفضيلة غلطة من الغلطات، وغاية الحياة أن تعيش. والحكمة الوحيدة أن تعيش سعيداً.

فالطبيعة لا تنتمي للخير أو الشر، أو اللذة والألم هي الوقائع المركزية للحياة، وليست الفضيلة والشر قيماً مطلقة، بل اصطلاحات اجتماعية. والإنسان يفرح حيناً ويحزن آخر وليس بالإمكان الخلاص من العذاب نهائياً بل يمكن تخفيفه إلى الحد الأدنى وزيادة الفرح إلى الحد الأقصى[1].

وقد شابت اللوكاياتا – فيما – بعد عناصر الريبية (Scepticis) تجلت في الامتناع عن إصدار الأحكام في المسائل التي تحتمل إجابات متناقضة، وتوجد مقاطع من نصوص تعزى إليهم من قبل خصومهم تمثلهم غالباً وكأنهم لا يعنون إلا بالملذات الجسدية وهذا أمر غير ثابت بدون شك[2]. ومما لا شك فيه أن مدرسة اللوكاياتا قد زعزعت سلطة البراهمة على العقل الهندي، وقد أجاد أنصار المذهب المادي (اللوكاياتا) إجادة جعلت الديانتين اللتين نشأتا لتحل محل العقيدة الفيدية (الجينية والبوذية) ديانتين ملحدتين، أو عقيدتين تعبدان بغير إله، وكلتاهما لم تكونا من إنشاء الكهنة البراهمة، بل ابتدعها فريق من "الكشاترية" أي طبقة المحاربين، ليردوا بهما فعل اللاهوت والطقوس الكهنوتية.

---

(١) يُنظر: أسموس وآخرين – موجز تاريخ الفلسفة دمشق ١٩٧٦م. ص٣٩.

(٢) يُنظر: جان فيليوزات – فلسفات الهند ص٢٤.

مذهب الميماسا (.MYMASSA)

مهما يكن من أمر تطور الجاينية والبوذية، فإنه لم يوقف تطور الأفكار انطلاقا من النصوص الفيدية والبراهمانية القديمة وخصوصاً من الأوبانيشاد.

فعرفت الهند عدداً من المذاهب الفكرية التي تعتمد الفيدا كتاباً مقدساً ومرجعاً حقاً، لا يمسه الباطل . من هذه المذاهب الميماسا[١].

وتتميز الميماسا كمذهب لتبرير تعاليم الفيدا لا بتركيزها على المسائل المعرفية والمنطقية. والميماسا تعزى إلى "جيميني" الذي عاش في القرن السادس الميلادي وهي قد افسحت المجال لقيام العديد من التأويل والتفاسير. وأول هذه التفاسير يعزى إلى "سابارا سفامين" في القرن الخامس الميلادي وصار هذا التفسير موضوعاً لشروحات أخرى لاحقة ومن أهم الاتباع اللاحقين "برابهاكار" و"كرمار بلابهاتا" والذين دعما الجانب اللاهوتي في الميماسا.

وتذهب الميماسا إلى أن الانطباعات الحسية مصدر خاص للمعرفة وأن الأشياء موجودة موضوعياً، ولها خواص موضوعية مختلفة. وإلى جانب التصورات الحسية هناك مصادر أخرى للمعرفة منها الاستدلال المنطقي والمقارنة وتعاليم الكتب المقدسة والإقرار بيقينة بعض المسلمات التي لا يمكن تصورها حسياً، وترفض الميماسا فكرة الخلق، والقول بخلق أو بفناء دوري للعالم فالعالم أبدى، ليس له بداية في الزمان. وإنما تعتقد أن

---

(١) معنى هذه الكلمة حرفياً " فكر عميق، عرض، تدبير، بينما تعني في الميدان الفلسفي الهندي " تأمل وعرض الفيدا " وتبحث في أنواع العلم "الكهنوتي" أو المدرس الذي ينظم أنماط التعبد والشعائر التي لم تفصلها الفيدا.

يُنظر: على زيغور – الفلسفات الهندية ص٣٢٥.

الكائن الأبدي الأزلي الأوحد إنما هو "الفيدا" الذي يخضع له الآلهة والبشر من غير استثناء[١].

وهذا الموقف الذي يضع " الفيدا " فوق كل فكر ويراها مصدر كل تفكير أدى إلى البحث في قضايا مرتبطة بخدمة الفيدا. من تلك المباحث العلاقة بين الكلام الذي هو صوت والمعنى الذي يثيره ... الخ.

ويعتقد أنصار الميماسا أن الفيدات ليست وحياً بالمعنى الكامل للكلمة، وتتطلب أنصار الأقوال الفلسفية والدينية فيها إثباتاً منطقياً. ويعلق هذا المذهب أهمية كبيرة على البراهمانات وهي الكتب التي تحدد وتفسر الطقوس الفيدية ويكمن في أساس عقيدة الميماسا الإيمان بأن الخلاص النهائي من حالة التقمص "الموكسا" لا يمكن تفسيره بطريقة عقلانية. وتحقيقه بواسطة العلم أو بأي مجهود واع وإنما ينبغي توجيه الانتباه أساساً إلى المراعاة الدقيقة للواجب العام والدين "الدهارما" الذي يكمن في إداء الطقوس وإطاعة كل أنواع الحدود والتحريمات المفروضة على الهندي من قبل طائفته[٢].

وتذهب الميماسا إلى أن التقيد بالدهارما نفسها، مستقلة عن رغبة الفرد يمكن أن تفضي به إلى الخلاص النهائي. والميماسا في الأساس عقيدة مثالية وهي ترتبط بالدين أكثر وثوقاً من السانكيها[٣].

---

(١) يُنظر: محمد غلاب – الفلسفة الشرقية ط٢ القاهرة ١٩٥٥م . ص١٦٦.

(٢) يقول جيميني أن العقل الإنساني أضعف من أن يحل مشكلات الميتافيزيقا واللاهوت فالعقل مستهتر يقدم نفسه لخدمة الأهواء كائنة ما كانت فهو لا يعطينا علماً و" حقيقة " بل يكتفي بصبغ ميولنا الحسية وزهونا بصبغة المنطق، إن الطريق إلى الحكمة والسلام لا يمتد في المنطق والتواءاته الفارغة في التسليم المتواضع بما جاء عن طريق العرض ونقل الخلف عن السلف. يُنظر: محمد غلاب – الفلسفة الشرقية ط٢ – القاهرة ١٩٥٥م. ص١٦٦.

(٣) يُنظر: م. روزنتال، س – يودين – الموسوعة الفلسفية – ترجمة يوسف كرم – ط٤ بيروت ص٥٢٠.

الفيدانتا (VEDANTA .)

ويعتبر الفيلسوف " باداريانا " الذي عاش في القرن الخامس الميلادي أول من صاغ الآراء الفيدانتيه مذهباً منسجماً متكاملاً وتمثلت الفيدانتا[1]. في أقوال بليغة مكثفة "لباداريانا " يقارب عددها خمسمائة وخمس وخمسون حكمة تتناول على الأخص أفكار الأوبانيشاد الدينية والفلسفية وتسمى براهماسواترا حوالي ٢٠ ق.م[2]. وكان هذا المذهب في أول نشأته محصوراً في شرح " الفيدا " وتأويلها وتخريج آياتها المتشابهة . ولذلك كان منهجه أكثر مناهج المدارس الهندية تمثيلاً للتقاليد البراهمانية من جهة وإلصاقها بنظريات الأوبانيشاد من جهة أخرى. ولكنه بفضل تلك النصوص العديدة المغرفة في التعقد أخذ يرتقي شيئاً فشيئا، ويخطو إلى النظر خطوات واسعة حتى أصبح أحد المثل العليا للحياة العقلية الهندية، لأنه صار بمثابة تراث ناضج منظم لتلك المذاهب القديمة. خصوصاً بعد أن أخذت البوذية في الاضمحلال.

وأبرز ما اشتهرت به هذه المدرسة في عهدها الديني القديم هو قولها بمرادفة النفس البشرية (الاتمان) "للمطلق الذي هو بدوره مرادف لـ "برهمان". أي أن الفيدانتا هي المذهب الفلسفي الذي حاول أن يدعم بالمنطق بناء الفكرة الأساسية التي وردت في كتب الأوبانيشاد – تلك الفكرة التي تسود جوانب الفكر الهندي بأسره – وهي أن الله "براهمان" و"الروح "الاتمان" شيء واحد.

---

(١) معنى الفيدانتا تكميل أو غاية الفيدا أو ختام الفيدات وتسمى الفيدانتا أيضاً الفيدانتا ميماسا.

(٢) هي براهما سوترا عند الحديث عن براهما كما تسمى أيضاً – فيدانتا سوترا إذ تتحدث عن الهدف النهائي للفيدا. (يُنظر د. علي زيغور – الفلسفات الهندية ط ٢، بيروت ١٩٨٣م. ص٣٢٩).

وقد غالت في هذه النظرية مغالاة شديدة فزعمت أنه لا يعتـرف لأي كائن بالوجود إلا إذا نظر فيه إلى ناحية "الاتمان" أما إذا أعرض عـن هـذا الاعتبار في الكائن حكم بعدم حقيقته. وهذه هي وحـدة الوجـود بـالمعنى الكامل، وفي هذه الفكرة تختلف مدرسة الفيدانتا أولاً مع البوذية التي تنكـر كل جوهر مطلق وثانيًا مع مذهب الفاشيشيكا المادي التي تعتقد أن الكائنـات مكونة من عناصر غير قابلة للاتحاد الغائي الذي يؤدي إلى وحدة الوجود[1].

لكن الفيدانتا سرعان ما توزعت شـيعاً واتجاهـات مختلفـة، تبعـاً للاختلاف في فهم العلاقة القائمة بين الروح والله، ويتميـز بينهـا تيـاران أساسيان وقف على رأس هذا الخلاف – والذي يذهب إلى أن الـروح والله واحد لا ينفصلان.

إن الفيلسوف شانكارا شاديا من الهند (من كادي في كبيرالا) هو مـن أقدم شراح البراهماسوترا في كتابه "براهما سوترا بهايشا" عاش في القـرن التاسع الميلادي ويعتبر منظم البراهمانية. ولقد لقى شانكار وتلاميذه تعضيداً من ولاة الأمور البراهميين فأتاح لهم هذا التأييد تأسيس "الماثات" والأديـرة في المراكز الاستراتيجية من البلاد.

فأنشأ مراكز تهذيبية نسكية جهات الهند الأربع: ميسور في الجنـوب وبوري في الشرق، ودواركا في الغرب ، وبادارينات في الشمال الهملائي. وقدمت هذه المراكز تعليماً مجانياً في قواعد اللغـة السنسـكريتية وفلسـفة الفيدانتا، ويقول شانكارا أنه يعرض فقط ما هو مضمون في الفيـدا. وأثـر تأثيراً كبيراً في تطور تاريخ الفلسفة الهندية. ووضع شانكارا شاديا شروحات

(١) يُنظر: محمد غلاب – الفلسفة الشرقية ط ٢ القاهرة ١٩٥٥م ص١٧١.

أيضاً على كتب الأوبانيشاد الرئيسية وألف عدة رسائل فلسفية صغيرة مثل "بهاجافاد – جيتا" و"موهامور جادا"(١).

ويذهب شانكارا إلى أن الوسيلة الأولى للحكمة هي كلام النصوص الفيدية، ولكنه يفسر هذه النصوص بشكل يقرر فيه بأن الحقيقة الخالصة هي "البراهمان" وهو كائن مجرد جوهرة الوجود – الترفع عن الصفات والخصائص – منفرد – متواجد – فالبراهمان وحدة، المطلق، وهو الحقيقي حقا والأزلي. ومن ثم كثيراً ما يطلق اسم "ادفينا" أي اللاثنائية على فلسفة الفيدانتا والوحدانية المطلقة هي الصفة الجوهرية لهذا المتوحد فهو يسلم بكل ما للكتب المقدسة من حجة على أنها وحي سماوي.

ويبحث عن أدلة من خبرته ومن المنطق يؤيد بها كل تعاليم تلك الكتب المنزلة . وهو مع ذلك يرى أنه ليس المنطق هو الذي يعوزنا، إنما تعوزنا البصيرة النافذة لنفرق بين ما هو أبدي وما هو زمن عابر، ونخرج بها الكل من الجزء، تلك هي أول ما يلزم الفلسفة، والشرط الثاني هو أن تقبل إقبالا على الملاحظة والبحث والتفكير لا نبتغي من ذلك كله غاية وراء المعرفة لذاتها. وثالث الشروط هو أن يكتسب الفيلسوف ضبطاً لنفسه وصداً وهدوءاً، ولابد له أن يروض نفسه على الحياة المترفعة عن الإغراء الجسدي والمشاغل المادية وأخيراً يجب أن تشتعل المادية في أعماق نفسه – رغبة في "الموكشا" ومعناها التحرر من الجهل، والقضاء على كل الشعور بنفسه الفردية المنفصلة عن سواها والاندماج السعيد في براهما الذي هو المعرفة الكاملة والاتحاد اللانهائي(٢).

---

(١) هاجم شانكارا – بهاجافاد – جيتا بحماسة دينية طوائف الزنادقة في الهند وأعاد للبراهمية زعامتها الفكرية التي سلبها " بوذا " و "كابيلا" وقدم في "موهامود جارا " عرضا شعبياً للفيدانتا – عرض فيه أسس المذهب عرضاً موجزاً.

(٢) يُنظر: ديورنت–قصة الحضارة– ترجمة د. زكي نجيب محمود ج٣ القاهرة ١٩٨٨م ص٢٧

فلكي يظفر الإنسان بهذه السكينة السعيدة التي تسمى " اناندا " فلا يكفي الإنسان أن ينكر العالم، بل يجب إلى جانب ذلك أن ينكر ذاته، بل لا ينبغي أن يأبه حتى بخير أو شر، يجب أن ينظر إلى الألم والموت نظرته إلى (مايا) لأن أعمال الخير إنما تكون ذات قيمة أو معنى في عالم "المايا" وحده أي عالم المكان والزمان . وما الخلاص إلا في إدراك الاتحاد بين النفس والكون، "اتمان" و "براهمان" أي الروح والله وامتصاص الجزء في الكل، ويستحيل أن تقف دورة حلول الروح في أحشاء جديدة إلا إذا تم هذا الامتصاص، لأنه عندئذ سيتبين أن الروح الجزئية والشخصية المفردة، التي تصيبها عودة التجسد، وهم ليس وجوداً، وأن الذي يعيد الولادة على سبيل العقاب والثواب هو "اشقارا" أي إله مايا – ويقول شانكار أنه إذا ما عرفت وحده اتمان وبراهمان، اخترقت على الفور الروح الجزئية واختفى براهما باعتباره خالقاً أي باعتباره اشقارا[١].

أما التيار الثاني والذي يذهب إلى أن الروح والله ماهيتان مختلفتان تماماً. فقد وقف على رأسه الفيلسوف ما دهفا (١١٩٧ – ١٢٧٦م) ويعتقد أن

---

(١) يذهب شانكارا إلى أن العالم عالمان: عالم الظواهر وعالم الحقائق، فكذلك الرب ربان. أشقارا أي الخالق وهو الذي تعبده عامة الناس لما يتبدى لهم من مكان وزمان وسببية وتغير، وبراهما أي الكائن الخاص، وهو الذي يعبده المتدينون المتفلسفون الذين يبحثون ويجدون – حقيقة واحدة عامة وراء الأشياء والنفوس المستقل بعضها عن بعض – وتلك الحقيقة لا تتغير وسط هذه التغيرات كلها، ولا تتجزأ رغم هذه الانقسامات كلها أبدية رغم تغير الأشياء في صورها ورغم كل ما نشاهده من ولادة وموت وليس وجود الله معضلة في شانكارا لأنه يعرف الله بالوجود ويجعل الكون الحقيقي كله والله شيئاً واحداً بعينه. وقد يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبود ويركع أمام أي أله بغير تفريق. لكنه سيجاوز الصورة العامية في العقيدة الدينية، وسيشعر بما في هذا التعدد من وهم خادع مدركاً ما بين الأشياء كلها من وحدة لا تعرف التعدد – أنه سيقدس الكون نفسه على أنه الكائن الأعلى.

يُنظر: دبوزنت: قصة الحضارة ترجمة د. زكي نجيب محمود ج٣ – القاهرة ١٩٨٨م. ص٢٧-٢٨.

الله والأرواح والعالم توجد على الدوام. ولكن الآخرين منها أدنى من الله ويعتمدان عليه ويمتلك براهمان أو الله الكمال كله.

ويعرف منهاج مادهفا لدى مقارنته بمدارس الفيدانتا الأخرى بعقيدته عن الفروقات الأساسية بين الله والروح الفردية.

ويتطلب مذهب الفيدانتا، وكذلك تمرين الذهن بالتفكير الدائم بحقائق الفيدانتا حتى يتسنى لهم أخيراً، استجلاء الحقيقة استجلاءاً ثابتاً ومباشراً. ويرى الفيدانتا أن الروح مقيدة بالبدن، تواقة أبداً إلى الملذات الحسية. وأنها تنتقل من بدن إلى أخرى. والسبيل الوحيد للانتصار على اللامعرفة التي تسترق الروح هو الانكباب على دراسة كتب الفيدانتا. ولقد أفضت الفيدانتا بوصفها مذهباً مثالياً موضوعياً إلى الصوفية الغيبية والتأملية السلبية وإلى إخضاع الفلسفة إلى الدين.

السانكهيا (SANKHYA)

السانكهيا واحد من المذاهب الرئيسية الأصولية ومن أقدم المذاهب الفلسفية في الهند[١]. ونشأت في أحضان البراهمانية أسسها الحكيم "كابيلا" " Kopila " والذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد كما يظن أغلب الباحثين المدققين[٢]. وقد نشأ هذا الظن عندهم من أن أقدم النصوص التي تحدثت عنه وعن مذهبه ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وأنه قد عثر في هذا المذهب وفي المذهب البوذي على تأثيرات قوية متبادلة بين المذهبين مما يدل على أنهما متعاصران تقريباً[٣] وتنطلق السانكهيا من القول بوجود مبدأين في العالم مادي وروحي[٤]. المبدأ المادي علة جميع الأشياء والظواهر بما فيها الظواهر النفسية.

وهذه العلة المادية بطبيعتها، يجب أن تكون في الوقت ذاته لطيفة وشفافة للغاية بحيث تستطيع أن تولد من ذاتها ألطف الأشياء كالعقل مثلاً، أن العلة الأولى ليست معلولة لغيرها فهي علة ذاتها وهي موجودة منذ الأزل، خالدة، وأساس في العالم.

فالسكانهيا مذهب إلحادي لا تقول بإله مسيطر متصرف في الكون وهذه هي إحدى النقاط التي تلتقي فيها مع البوذية التي صورتها لنا نصوص العصر الذي تلا عصر "بوذا" وبعبارة أدق لعلها إحدى النقط التي تأثرت فيها

---

(١) يشير بعض مؤرخي الفلسفة الشرقية لهذا المذهب أحياناً تحت اسم سانكيا وأحياناً تحت اسم السامكهيا وأحياناً ثالثة سانجيا.

(٢) أول عرض منهجي للسانكهيا وهو السانكهيا كاريكا قدمه ايشفاراكريشنا " isvarakirshna " في منصف الألف الأولى من عصرنا.

(٣) يُنظر: د. محمد غلاب – الفلسفة الشرقية – ط٢ القاهرة ص١٥٦.

(٤) معنى كلمة سامكهيا. التعدد – إذ تحفل هذه المدرسة بالتحليل والتصنيف لمكونات العاملين الروحي – المادي.

البوذية بعد موت زعيمها بمذهب السانكهيا الإلحادي والأشياء جميعاً تفعل في حواسنا، فتثير فينا مشاعر الانشراح أو الألم أو اللامبالاة وهذه الحالات الثلاث تعود إلى العناصر الثلاثة التي فيها تتألف الأشياء وهي "ساتفا" النور، الصفاء (Sattva) تاماس العطالة (Tamas) "وراجاس" الفاعلية (Ragos) من ائتلاف هذه العناصر يتكون الجوهر الأول "براكريتي" (Prakou) علة وجود الأجسام وأعضاء الحس والفعل والشعور والعقل، وبراكريتي وهي أساس كل الوجود الموضوعي الفيزيائي والنفس.

وكموضوع متبدل تكون براكريتي مصدر عالم الصيرورة، إنها الطاقة الصافية، إنها ليست كياناً بل قوة، وكل الأشياء كنتاج لبراكريتي تحتوي على العناصر الثلاثة بنسب مختلفة.

إن تطور براكريتي غير الواعية يحدث فقط في حضور بوروشا الواعية "الوعي" (Pursaha) الذي هو من طبيعة مفارقة غير مادية، وأرفع من كل تغير والبوروشا ليست الإله الأسمى، الخالق ولا الروح الكوني إنما هي الوعي الفردي الأبدي الثابت الذي يتأمل مسار الحياة حيث مقره وعملية ارتقاء الكون مأخوذة ككل.

وتتكون أشياء العالم نتيجة لتماس العلة المادية الأولى "براكريتي" "مع الوعي" "بوروشا" وبالرغم من أن، العقل صادر عن البراكريتي فإنه ليس خالداً مثلها بل ذات تنشأ تفني بمرور الزمن – وعالم العقل والنفس مثل عالم الجسم والمادة – عبارة عن حركة تطورية تتأثر بالعوامل الطبيعية ومعنى ذلك أنه يسير في حركة مستمرة التكوين والفناء بادئاً من أدنى الدرجات ومنتهياً إلى أعلاها ثم يعود إلى أدناها من جديد، كل ذلك والعالم هو من حيث عناصره في وحدتها واستمرارها.

وليس في هذا المذهب أية فلسفة هندية تميز بين اللاعضوي والعضوي من الكائنات، أو بين عالم النبات وعالم الحيوان، أو بين الحيوان والإنسان فهذه كلها حلقات في سلسلة الحياة الواحدة، أو قضبان عجلة التطور والانحلال، أي عجلة الولادة والموت ثم الولادة من جديد(١).

واتصال البراكريتي والبورشا يحدد بداية ارتقاء الفرد والكون ويتألف كل كائن من ثلاثة أقسام: البورشا والجسم الدقيق والجسم المادي الكبير، ويتكون الجسم الدقيق من العقل والحواس والعناصر والعواطف الملائمة للأنا. والجسم الدقيق هو: تركز الكارما "Karma" ويتبع البورشا إلى أن تحقق الأخيرة تحرراً كاملاً من كونها متقمصة في أي جوهر مادي.

أما الجسم المادي الكبير فيتألف من عناصر مادية يفسد ويموت الكائن. ومن هذه الآراء عن الوجود تخلص السانكهيا لبسط آرائها في المعرفة فبالإضافة إلى التخيل والاستدلال المنطقي تضع السانكهيا مصدراً آخر للمعرفة: تعاليم الكتب المقدسة، وتكون المعرفة يقينية عندما تعكس من الذهن لا – الأشياء – بل الوعي ذاته أو الأنا(٢).

وفي المجال الأخلاقي السانكهيا كغيرها من المدارس الفلسفية الهندية من الاعتقاد بشمولية العذاب، وتعمق الجانب القاتم من الحياة أو الجانب المليء بالآلام "وكابيلا" كسائر المفكرين الهنود ينظر إلى الحياة على أنها خير مشكوك فيه إلى حد كبير، إن كانت خيراً على الإطلاق، والألم نتيجة لكون النفس والعقل لامقيدتين بالمادة فريستين لقوى التطور العمياء فأين المفر من هذا الألم، يجيب فيلسوفنا :لافرار إلا بالفلسفة.

---

(١) يُنظر: ول ديورنت – قصة الحضارة – ترجمة. زكي نجيب محمود المجلد الأول ج ٣ – القاهرة ١٩٦٨م ص ٢٥٥.

(٢) يُنظر: اسموس وآخرين – دمشق ١٩٧٦م. – ص٤١. مرجع سابق.

وترى السانكهيا كغيرها من المدارس الفلسفية الهندية أن مهمة الحكمة هي إنارة السبيل والكشف عن الوسائل الكفيلة بتحرير الإنسان من العذاب والشقاء، وهي لم تجدد في أبحاثها عن وسائل تخليص الإنسان. التخلص من التناسخ غاية، والعمل الأخلاقي هو الذي يمحي الآثام والتجلي أو الانقطاع والزهد ثم التأمل هو: ما يؤدي إلى الانعتاق عن حلقة التناسخ. وهنا نجد أن الزهد الشديد جعل بعضهم يأكل العشب، وتلتف حوله الأغصان ويتحول إلى شبه جسم[١]، كما دعا بعض مفكريهم إلى أن أفضل وسائل الخلاص تتمثل في معرفة القوى الكونية الخمس والعشرين ودوام التفكير فيها[٢]. والحرية يحصل عليها بالمعرفة المميزة لكنها ليست نظرية أنها نتيجة ممارسة الفضيلة واليوجا.

ويشكل منهج اليوجا الناحية العملية لفلسفة يوجا سانكهيا. إنها تنادي بالوسائل العلمية التي تؤدي إلى أن المعرفة المميزة ومن ثم الانعتاق[٣].

---

(١) د. علي زيغور ص ٣٣٧ " البوذية وتأثيرها في الفكر والفرق الإسلامية المتطرفة " – بيروت.

(٢) من هذه القوى الكونية (النفس الكلية، الهيولي المجردة، المادة المنضورة .. الخ. انظر البيروني – تحقيق ما للهند ص ٢١ ، ٢٢.

(٣) يُنظر: مور ص٥٢٣. (مرجع سابق).

اليوجا (Yoga)

يعد مذهب اليوجا (Yoga) وثيق الصلة بالسانكهيا من وجوه عديدة وتنسب التعاليم والتآليف الباحثة في اليوجا إلى الحكيم الهندي "باتانجالي" القرن الثاني ق.م[1].

واليوجا[2] هي: التميز بين الفكر والموضوع بين بوروشا "الروح" "وبراكريتي" الطبيعة وهذا التميز يعني تأكيد الروح في نقائها، وعرف باتانجالي اليوجا بأنها: ضبط تقلبات مادة الفكر. فاليوجا بالنسبة لباتانجالي هي جهد منهجي للوصول إلى الكمال من خلاف السيطرة على العناصر المختلفة للطبيعة الإنسانية النفسية والمادية[3]، واليوجا سابقة على البوذية، ذلك أن بوذا نفسه لجأ لوسائلها بغية بلوغ الانعتاق، والخلاص من سلسلة الناسخات. والحقيقة أنها انتفعت من النتائج والمناخ الفكري الاجتماعي الهندي كالسانكهيا بمعنى أننا نجد شيئاً منها في كتب الاوبانيشاد مما يدل على إنها تعود إلى الهند القديمة جداً[4].

ولكن اليوجا تعترف بالإله أكثر من السانكهيا، فترى اليوجا أن الإيمان بالله يمثل عنصراً أساسياً من عناصر العقيدة النظرية، وشرطاً ضرورياً للنجاح في السلوك العملي الهادي إلى تخليص الإنسان من العذاب.

أما وسائل الخلاص فتتوزع بين التنسك وبين المبادئ الأخلاقية التي تستند إلى التعاطف مع جميع أشكال الحياة وصورها، وقد صاغت اليوجا عدداً من القواعد الرياضية التي تساعد الإنسان على تنظيف فكره من أدران

---

(١) من أهم الكتب التي تعبر عن مذهب اليوجا " بوجاشوترا" وصاغ فيه باتانجالي المبادئ الرئيسية لليوجا "يوجاشوترا" وينسب للحكيم بهامشيا يهوجا.

(٢) كلمة يوجا تعني التركيز على الذات أو تأمل الذات .

(٣) يُنظر: شارلز مور – الفكر الفلسفي الهندي ص ٥٤٣ مرجع سابق .

(٤) يُنظر: د.علي زيغور – الفلسفات الهندية ط ٢ بيروت ١٩٨٣م ص ٣٤٠.

العالم الخارجي وتوجيهه إلى الذات ليدرك الفرق بين الأنا وبين العالم. ويتحرر بذلك من قيوده، ومن ثم كانت غاية اليوجا تحرير النفس من كل ظواهر الحس وكل ارتباطات الجسد بشهواته، فهي محاولة أن يبلغ الإنسان التنوير الأعلى والخلاص الأسمى في حياة واحدة، بإن يفكر في وجود واحد من كل الخطايا التي اقترفها في تجسدات روحه الماضية كلها ومثل هذا التنوير لا يأتي بضربة واحدة، بل يجب على المريد أن يخطو إلى غايته خطوة خطوة، فلاسبيل إلى بلوغ اليوجا إلا بعد درس ورياضة للنفس طويلين ومراحل اليوجا ثمان:-

١- "ياما" أو موت الشهوة، وهنا تمتنع النفس عن كل سعى وراء مصالحها وتحرر نفسها من كل رغباتها وجهادها الماديين، وتتمنى الخير للكائنات جميعاً.

٢- "نياما" وهي إتباع أمين لبعض القواعد المبدئية للوصول إلى اليوجا، كالنظافة والقناعة، والتطهر والدراسة والتقوى.

٣- "أسانا" ومعناها وضع معين للجسد، والغرض منه إيقاف كل إحساس.

٤- "براناياما" ومعناها تنظيم التنفس، فهذه الرياضة قد تعين صاحبها على نسيان كل شيء ما عدا حركة التنفس، وبهذا يفرغ عقله من شواغله استعداداً للخلاء القابل الذي يجب أن يسبق تفكيره في تأملاته.

٥- "برانياكارا" ومعناها التجريد، وها هنا يسيطر العقل على جميع الحواس ويباعد بين نفسه وبين كل المحسات.

٦- "ذارنا" أو التركيز وهو: أن يملأ العقل والحواس بفكرة واحدة، أو موضوع واحد بحيث يصرف النظر عن كل ما عداه. فتركيز الانتباه في موضوع واحد كائناً ما كان مدة كافية من شأنه أن يحرر النفس من كل إحساس وكل تفكير في موضوع وكل شهوة أنانية، ومادام

العقل قد تجرد عن الأشياء فقد يصبح حراً بحيث يحس الجوهر الروحي للوجود على حقيقته.

٧- "ذايانا" أو التأمل وهو: حالة تكاد تكون تنويماً مغناطيسيا تنتج عن "ذرانا" ويقول "باتانجالي": أنها يمكن استحداثها من الدأب على تكرار المقطع المقدس "أوم" وأخيراً يصل الزاهد إلى المرحلة التالية التي تعد خاتمة المطاف في سبيل اليوجا.

٨- "ساماذي" أو تأمل الغيبوبة فيها هنا يمحي الذهن كل تفكير فإذا ما فرغ العقل من مكنونه، فقد الشعور بنفسه على أنه كائن مستقل بذاته وينغمس في مجموعة الوجود، ويجمع كل الأشياء في كائن واحد وهو تصور إلهي مبارك ويستدل وصف هذه الحالة بكلمات لمن لم يمارسها وليس في وسع الذكاء الإنساني أو التدليل المنطقي أن يجد لها صيغة تعبر عنها "فلا سبيل إلى معرفة اليوجا إلا عن طريق اليوجا"[1].

ومع ذلك فليس ما ينشد "اليوجى" هو الإله أو الاتحاد بالإله ففي فلسفة اليوجا ليس الإله واسمه (اشفارا) وهو خالق الكون وحافظه وليس هو من يثيب الناس أو يعاقبهم بل هو لا يزيد عن كونه فكرة من أفكار كثيرة مما يجوز للنفس أن يركز فيها، تتأملها وتتخذها وسيلة لمعرفة الحقيقة.

---

(١) هذا لا يجب خلطه بالطرق الثمانية النبيل للبوذية هادي الإنسان في الحياة وهو كما يلي:-

أ – مثل عليا عادله ب- حافز صادق ج – كلام لائق. د- فعل قويم.

و- طرق مستقيمة للعيش. س- مجهود صادق.

ش – تذكر لائق للنفس الرقيقة ص- معرفة سليمه "تسمارهي".

واليوجا لم تتوسع كالسانكهيا في دراسة الظواهر الطبيعية ولا في تحديد خواص المادة[1].

واليوجا تشيع في معظم العقائد وعند الفلاسفة الهنود طيلة أزمنة عديدة ولا تزال. كما أن اليوجا في نظرياتها السيكولوجية الأساسية كما في ممارستها للسيطرة على الجسد وعلى الفكر بصفة خاصة، تجد جذورها في أغلب الفلسفات الهندية، وفي السلوكيات المرتكزة على أساس هذه الفلسفة.

---

(١) يُنظر: محمد غلاب، الفلسفة الشرقية – ط٢ – ١٩٥٥م – ص١٦٣.

النيايا (Nayaya)

أسس مذهب النيايا[1]. الحكيم الأسطوري جوتاما "Gotama"[2] وتعود أقدم نصوص المذهب المادي إلى القرن الثالث قبل الميلاد . أما باقي النصوص فلم تظهر قبل القرنين الأول والثاني للميلاد ويفصح جوماتا عن الغاية من مؤلفه فيقول كما يقول مفكرو الهنود أنها تحقيق النيرفانا والخلاص من طغيان الشهوات، وإنما تتحقق هذه الغاية في مجال المنطق بالتفكير الواضح المتسق.

وقد تبنى جوتاما النظريات الذرية والفلكية والنفسية التي وجدها في مذهب الفايشيشيكا المادي إلا أن اهتمامه الأساسي كان موجهاً إلى قضايا المعرفة والمنطق واستخدمت الفايشيشيكا منطقها لمناصرة مذهب النيايافي مواجهة البوذية خاصة.

وبامتزاج النيايا مع الفايشيشيكا ظهرت مدرسة جديدة لا هويته مثلتها عدة مؤلفات أشهرها "كوشا نيجالى" التي وضعها "أودايانا" "Mdyana " في حوالي منتصف القرن العاشر الميلادي[3].

ومن أبرز شراح النيايا سوتر الجوماتا، فاشيانا حوالي أواخر القرن الرابع الميلادي. وبعده تولى "ايديوتا كارابها رادفاجا" في بداية القرن التاسع الميلادي .

ثم "فاكاس باتيميكرا" في القرن التاسع، "واودايانا " في القرن العاشر الميلادي وغيرهم.

فلسفة النيايا هي مذهب في المعرفة ولاسيما في الاستنتاج المنطقي وتستند إلى نظرية مادية عن الوجود . لا ترمى إلى هدف نظري بل إلى

---

(١) كلمة "نيايا" تعني حرفياً ما يقود العقل إلى نتيجة.

(٢) وضع "جوماتا " مؤلفة المسمى "نيايا – سوترا " حوالي منتصف القرن الثاني ق. م.

(٣) يُنظر: علي زيغور – الفلسفات الهندية ط٢ بيروت ١٩٨٣م. ص٢٥٣.

هدف عملي تحرير الإنسان من كل ألوان العذاب. وتبحث هذه الفلسفة في مصادر المعرفة وطرائقها، وتصنيف موضوعاتها التي هي الواقع ذاته.

فالمعرفة والفكر أداتين عمليتين ووسيلتين فاعلتين يستخدمهما الإنسان في إشباع حاجاته ومقياس صحتها هو قدرتهما على الوصول إلى فعل ناجح. والمعرفة الحقيقية في مذهب النيايا تأتي من خلال إدراك يقوم على الحواس ومشروط بها. والأشياء المادية حقيقة وجديرة بالمعرفة. وقد تطورت نظرية القياس في الهند، مختلفة عن نظرية القياس عند اليونان، لأول مرة في مذهب النيايا وفيها خمس قضايا للقياس هي: النظرية، والعلة، والمقدمة الكبرى، والمقدمة الصغرى، والنتيجة[١].

كذلك وضعت النيايا تصنيفاً مفصلاً للمقولات الأساسية للمعرفة "بإدارات" وتصنيفاً لموضوعات المعرفة.

كما يحتوي مذهب النيايا على أبحاث في الذاكرة والشك وأخطاء التفكير ... الخ[٢].

ولقد كانت فلسفة النيايا مادية ساذجة عموماً فهي تربط منشأ المعرفة ومضمونها بالطبيعة الواقعية للأشياء المدروسة، وترى أن الأشياء موجودة قبل أن تكون موضوعاً لمعرفتنا.

قبل أن نعرف عنها أي شيء وقد تسربت إلى هذا الموضوع المادي الأساسي بعض العناصر الدينية والنفسية المثالية[٣].

---

(١) مثال ذلك القايس:

١- سقراط فان.

٢- لأنه إنسان.

٣- وكل انسان فان.

٤- وسقراط فان.

٥- إذن سقراط فان.

(٢) يُنظر: شارلز مور - الفكر الفلسفي الهندي ص٤٥١.

(٣) يُنظر: أسموس وآخرين - موجز تاريخ الفلسفة دمشق. ١٩٧٦م.

الفايشيشيكا (Vaiscika)

يعد مذهب الفايشيشيكا من أكثر المذاهب المادية نضجاً[١] وظهر هذا المذهب حوالي القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد على يدي الفيلسوف كانادا "kanda " ويسمى أيضاً كبنهكشا، كبنهوج والأسماء الثلاثة تعني الذرات نسبة إلى نظريته في الذرة[٢]. وظهرت الفايشيشيكا أول الأمر كمذهب مادي عن الوجود تستند على نظريته في الذرة. ثم توسعت دائرة اهتماماتها لتشمل بعض قضايا المنطق. وتنطلق الفايشيشيكا كمذهب النيايا من أن هدف الحكمة هو تخليص الأنا الإنسانية من العذاب وبما أن اللامعرفة هي العلة الأخيرة لكل عذاب فإن الطريق إلى الخلاصة يمر عبر المعرفة، أي عبر الفهم الحقيقي للواقع ومثل هذه المعرفة تقتضي دراسة مقولات الواقع أي الأشكال العليا للوجود.

وهكذا فليست المقولة عند أنصار هذا المذهب مفهوماً عقلياً بل موضوع يرمز له بلفظ، ولذا يتفق تصنيف المقولات مع تصنيف الأشياء أو المواضيع. والجوهر الحامل المادي لكيفيات الأشياء ومميزاتها وأفعالها وعلة كل تركيب. ومن بين الجواهر هناك العناصر الفيزيائية التراب والماء والهواء والأثير والتي تتألف منها جميع الأجسام الطبيعة. وهذه العناصر تتألف بدورها من ذرات لا تقبل التجزئة ولا امتدادها، خالدة إلى الأبد. والذرات لا تدرك بالحواس وكل ما نعرفه عنها يأتي عن طريق الاستدلال المنطقي وحده[٣].

---

(١) تتحد تسمية مذهب الفاشيشيكا من كلمة " فيشيا" التي تعني ميزه أو خاصية بما يشير إلى أن الفايشيشيكا تركز في تفسيرها لواقع على مقولة التمايز الخاص بين الجوهر والذرات والأرواح وغيرها.

(٢) يُنظر: د. علي زيغور – الفلسفات الهندية ص٣٥٤.

(٣) يُنظر: أسموس وآخرين. موجز تاريخ الفلسفة. دمشق ١٩٧٦م ص٤٤٣.

ويتم تكوين الأجسام المادية بأن تتجمع ذرة مع ثانية ثم مع ثالثة وهكذا دواليك، وذلك بفعل قوة غير منظورة ودون الخضوع لسبب خارجي أو علة خالقة. وبالتالي فإنها تخلد إذ هي لا تفني حتى عندما ما يعود الكون دورياً إلى مرحلة الانهدام واللاوجود.

وفي تلك المرحلة التحليلية للعالم، تكف فقط عن التمازج مع بعضها البعض ومن ثم يكون العالم غير منظور. إن اتحاد الذرة مع مثيلاتها هو الذي يخضعها للنظر ويعطيها من ثمة الامتداد والأبعاد . كل شيء وفقاً لهذه النظرة مكون من الذرات ما عدا الفراغ[١].

وينبغي ملاحظة قول الفايشيشكا بالتمايز الكيفي بين الذرات والكيفية بخلاف الصفة تعتبر شيئاً أولياً . والحركة ليست كيفية بل صفة لأنها تنتقل من مادة إلى أخرى . أما باقي الجواهر البريئة من المادة فلا حركة ولا فعل كما في الأثير والمكان والزمان والروح. ويولي هذا المذهب عناية خاصة لمقولتي العام والخاص في عملية المعرفة. أن الأشياء التي هي من طبيعية مشتركة تعرف باسم مشترك والعام واقعي موجود في الأشياء ذاتها – ولكنه لا ينطبق على خواصها الفردية – فهو ماهية الأشياء الفردية.

لكن مقولة العالم لا تكفى لوحدها، وإلا استحال علينا إمكان التفرقة بين جوهر وآخر. وذلك أن كل جوهر يحتوي على شئ يخصه وحده فقط هذا الشيء هو ما تسمية الفايشيشيكا "ميزة" وبما أن الجواهر خالدة فان مميزاتها خالدة أيضاً.

وقد اعتبرت الفايشيشيكا غير إلهيه، وكانادا مؤسسها لا يذكر الله لكن المعلقين المتأخرين شعروا أن الذرات لا تقدر بذاتها أن تنتج وجوداً منظماً ما لم ينظم الله حيويتها ونشاطها. فبمرور الزمن بدأ معلمو هذه المدرسة

(١) يُنظر: د. على زيغور – الفلسفات الهندية. مصدر سابق.

يردون مختلف أفعال الذرات إلى إرادة ماهية سامية تقوم بتوجيه الناس إلى الطهر الأخلاقي. وغدا العالم عندهم محدثاً. تسرى فيه روح كونية، بتحرر جميع المعذبين فيه من آلامهم بعد انقضاء أدوار معينة، أما شرط هذا الانعتاق فهو خراب العالم وانحلال الذرات المؤلفة له، وشيئاً فشيئاً كانت الصيغة الدينية لهذا التيار تزداد وضوحاً، وجاء الفلاسفة المتأخرون من هذا المذهب ليعلنوا أن الذرات ليست إلا العلة المادية للعالم بينما تعود العلة الفاعلة فيه إلى الله.

الأديان السماوية[1]

أ- الإسلام :

ويمثل حوالي (١٢%) من عدد السكان الحاليين، وينقسم المسلمون في الهند إلى (سنة، شيعة، أحمدية، بهرة) ويمثل السنة الأغلبية (٨٠-١٠٠) مليون ثم يليهم الشيعة الذين يتواجدون في ولايات (ماهورا شترا، أوترابرديش، جامو وكشمير، اندرابراديش، جوجرات، غرب البنغال) ويعيش أغلبهم في المدن الكبيرة يعملون في التجارة ويتمتعون بمستوى معيشة أفضل من غيرهم، أما البهرة فهم أغنى الطوائف الإسلامية ويتمركزون في بومباي، أحمد أباد، مورات في جوجرات. ويتحدث معظم المسلمين في الشمال الهندي بلغة الأردية، بينما يتحدث أهل الجنوب الهندي من المسلمين باللغات المحلية أو الإنجليزية، كما يطالب المسلمون في ولاية اوترابرايش (نظراً لكثرة عددهم) باعتبار الأوردية لغة رسمية ثانية بعد الهندية.

وأهم الفرق المنتسبة للإسلام:-

البهائية أنشأها (حسين على المازندراني) المولود في إيران عام (١٨١٧م) والذي سمي نفسه (بهاء الدين) وادعى النبوة ثم الربوبية ثم أدعى ابنه (عبد البهاء) من بعده أنه بعث نبياً ورسولاً ونسبتهم حوالي (١٨%) من عدد السكان وينضم أتباع هذه الطائفة في الهند تحت لواء ما يسمونه (الجمعية الوطنية) والتي تضم حوالي (١,٥) مليون عضواً تقريباً.

---

(١) Newsweek Magazine , December ١٢,١٩٨٣. P.٣٥.

ب-النصرانية:

ينقسم نصاري الهند الى مجموعتين :-

المجموعة الأولى: هم (السوريان) الذين اعتقوا المسيحية في عصورها الأولى ويتركز أحفادهم الآن في الساحل الغربي للهند.

المجموعة الثانية: هي التي اعتنق أصحابها النصرانية نتيجة لجهود المبشرين الأوربيين والأمريكيين الذين دخلوا الهند ابتداء من الحملات البرتغالية في نهاية القرن الخامس عشر، ولكن أهل الهند من النصاري لم يحاولوا التبشير بالمسيحية كدين سماوي.

ولم تعتنق النصرانية في الهند أسر ذات تاريخ عريق مثل العائلات القديمة التي شاركت في تاريخ الهند السياسي من الهندوس أو المسلمين ولكن لوحظ مؤخراً وصول عدد من أبناء النصارى إلى الوزارات الكبرى، كما أن منهم عدد لا بأس به من أساتذة الجامعات والسفراء. وينتمي معظم النصارى الهنود إلى المذهب الكالثوليكي ويتركز غالبيتهم في ولايات الجنوب (كيرالا، تأميل نادو) الى جانب ولاية (جوا).

ينتظم النصارى في الهند في المجالس والكنائس التالية:

أ- المجلس القومي للكنائس. تم إنشاؤه عام (١٩٥٣م) ويضم (٢٢) كنيسة إصلاحية، (٣) كنائس أرثوذكسية، (١٤) مجلس مسيحي محلي، (١٥) هيئة مسكونية، وحوالي (٨) مليون عضو.

ب-الكنائس الأروثوذكسية. عدد أعضائها حوالي (٢) مليون.

ج- كنائس البروتستانت ومن أهمها الآتي:

أ- كنيسة شمال الهند . تأسست عام (١٩٧٠م).

ب-كنسية جنوب الهند. تأسست عام (١٩٤٧م).

ج- الكنيسة الموحدة . لشمال الهند وباكستان.

د- الكنائس اللوثرية البروتستاتانتية الموحدة . تأسست عام (١٩٧٥م) من تسع طوائف.

هـ- الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . تضم (٩) أسقفيات ، (١٩٨) أبرشية، ومقر رسولي.

و- الطقوس اللاتينية. تضم بطريكية شرق الهند، أسقفية أجراء أسقفية بانجالوا، أسقفية بهوبال، أسقفية بومباي، أسقفية كلكتا، أسقفية دلهي وحيدر آباد، وأسقفيات أخرى في كل من ناجيور بوندشيري، مدراس.

ج- اليهودية:

رغم قلة عدد اليهود في الهند (٢٠) ألف نسمة تقريباً، إلا أنهم متواجدون بها منذ القرن الثالث عشر الميلادي، حيث أقاموا عدد من المستعمرات المتناثرة على ساحل (ملبار) جنوب غرب الهند، وأيضاً قرب (بومباي)، حيث سيطروا على الشركات التجارية المتعاملة مع أوربا. والأصول العرقية لليهود الهنود متعددة فبعضهم جاء من منطقة الشرق الأوسط والبعض جاء من أوروبا، وتختلف أيضاً عاداتهم الدينية طبقاً لأصولهم العرقية، وقد انخفض عدد اليهود في الهند بعد إقامة دولة إسرائيل، والتي هاجر إليها أعداد كبيرة من اليهود الهنود بالإضافة إلى أعداد أخرى هاجرت إلى الولايات المتحدة. ويلعب اليهود الهنود دوراً ملحوظاً في الصناعة ومستويات الإدارة العليا والجيش لا يتناسب مع قلة أعدادهم بالنسبة لعدد السكان.

الفصل الأول

النشأة التاريخية للسيخ

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: لمحة تاريخية وجغرافية عن الهند.

المبحث الثاني: السيخية والأصول الهندوسية.

المبحث الثالث: التصوف وأثره في نشأة السيخية.

المبحث الرابع: مؤسس السيخية (حياته وأعماله).

المبحث الخامس: الانقسامات ومراحل تطور السيخية.

المبحث الأول

لمحة تاريخية وجغرافيا عن الهند

أولاً: لمحة تاريخية:-

يقسم التاريخ الهندي إلى مراحل زمنية متصلة ومتعاقبة كالتالي:

أ- مرحلة الحضارة القديمة :

بدأت الحضارة في المناطق السهلية بالهند قبل الميلاد بخمسة آلاف عام تقريباً، وقد أسست الحضارة الهندوكية (INDUS IVILIZATION)(١) المدن الحضارية الكبرى قبل الميلاد بألفين وخمسمائة عام تقريباً، ففي عام (١٥٠٠) قبل الميلاد هاجرت من الهضبة الإيرانية إلى منطقة البنجاب مجموعة من القبائل الرحل من أصول هندوأوروبية (تعرف باسم القبائل الآرية) (INDO ARYANS)، حيث أسست ممالك صغيرة يحكمها زعيم محارب (راجا) يعاونه عائلات الكهنة (براهمين) والذين على أيديهم انتشرت ديانة (الفيديك) التي تقوم على عبادة قوى الطبيعة، وقد سيطرت هذه القبائل على مناطق واسعة في شمال الهند وأسست عدداً من المماليك والمدن في وادى (الجانج)، حيث تطور استخدام وتصنيع المعادن وازدهرت الزراعة والتجارة وربطت عدة طرق بحرية تجارية موانئ الهند مع بقية أنحاء العالم آنذاك.

وعندما غزا الإسكندر الأكبر المقدوني الهند سنة (٣٢٦) قبل الميلاد كانت الحضارة الهندية الآرية القديمة قد ضعفت، ونجح الإسكندر وخلفاؤه من بعده في بناء حضارة وممالك جديدة في الهند امتد نفوذها في منطقة جنوب شرق آسيا ليشمل كلاً من كمبوديا وتايلاند وأندونيسيا.

من خلال الروابط التجارية أثرت الديانات الهندية على بعض الشعوب الآسيوية، إذ انتقلت الديانة البوذية من الهند إلى الصين وجنوب شرق آسيا حتى وصلت اليابان، كما انتقلت بعض الديانات الهندية الأخرى إلى

(١) Sangat Singh : The Sikhs In History P١٣٥ , Uncommon Books , New Delhi٢٠٠١

جـــزر (جاوة، سومطره، بورينو، منطقة الهند الصينية، تايلنـد)، ورغـم اندثار هذه الحضارة الهندية القديمة قبل المـيلاد، إلا أن تأثيراتهـا الثقافيـة والفكرية ما زالت مستمرة حتى الآن في الهند وفي الدول المجاورة لها.

ب- مرحلة الفتح الإسلامي للهند :

خلال القرن الحادي عشر دخل المسلمون المغول شمال الهند حيـث أسسوا عدة ممالك إسلامية كبيرة هناك مـن عـام (١٣٩٨ – ١٥٦٥م) ثـم توالت الهجرات المغولية المتعاقبة التي حكمت البلاد حتى عام (١٧٣٩م).

ثم سقطت الإمبراطورية الإسلامية المغولية في الهند عقب الاحـتلال البريطاني[١]، ومع نهاية الحكم البريطاني كان عدد المسلمين في الهند حوالي (٩٠) مليون نسمة تقريباً، يتركز معظمهم في ولايتي البنجـاب والبنغـال، وكنتيجة للاضطرابات المستمرة وأعمال العنف الطـائفي بـين المسـلمين والهندوس، أصرت الرابطة الإسلامية المشكلة حين ذلك على انفصال الأقلية المسلمة بالولايات التي تمثل فيها أغلبية.

---

(١) Hari Ram Gupta : History Of The Sikhs ;P ,١٦٣ ; Vol :IV ; Munshiran

ج- مرحلة الغزو الأوروبى للهند :

في عام (١٤٩٨م) اكتشف (فاسكودي جاما) الطريق البحري عبر رأس الرجاء الصالح إلى الهند، وعقب ذلك سارعت الدول الأوروبية الاستعمارية آنذاك (البرتغال، ألمانيا، فرنسا، إنجلترا) إلى السعي للحصول على العوائد التجارية والاقتصادية للتجارة مع الهند (الجواهر، القطن، الصوف، الحرير)، ونجحت البرتغال أولاً في دخول الهند والسيطرة على تجارتها مع الغرب، إلا أنها سرعان ما فقدت مواقعها أمام الغزو والسيطرة البريطانية التي بدأت تمارس سيطرتها الفعلية على الأراضي الهندية منذ عام (١٧٥٧م) من خلال شركة الهند الشرقية الإنجليزية، وأصبحت شركة الهند الشرقية أكبر قوة سياسية في الهند ابتداء من عام (١٧٦٤م)، واستطاعت أن تتخلص من منافسة فرنسا، وفرضت سيطرتها على منطقة وادي الجانج بالكامل، إلا أنها تسببت في نشر الفساد والظلم على نحو أسفر عن تحرك الثورة، مما دفع الحكومة البريطانية إلى المسارعة بوضع الشركة تحت إشرافها المباشر بموجب قوانين صادرة عام (١٧٨٤م) ومنذ عام (١٨٧٧م) اعتبرت الهند مستعمرة بريطانية[١].

د- مرحلة نمو الحركة القومية الوطنية :

بدأت الحركة الوطنية القومية منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حيث سعى الهنود إلى حق الحصول على دور أكبر في حكم أنفسهم وتكوين حكومة وطنية، وثار الهنود (١٨٨٥م)، إلا أن بريطانيا أخمدت ثورتهم ولكن الثورة أفرزت تنظيماً أطلق عليه (حزب المؤتمر الهندي الوطني) بزعامة (المهاتما غاندي) أبرز زعماء الهند المعاصرين،

---

(١) خليل عبدالحميد عبدالعال : تاريخ السيخ الديني والسياسي، دار المعرفة الجامعية، السكندرية مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص٤٣.

حيث استطاع أن ينظم قواعد الحزب في ولايات الهند المختلفة، وتمكن من قيادة المقاطعة والمقاومة وإعلان العصيان المدني ضد الاحتلال الإنجليزي، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى ساهم الهنود بإرسال جنودهم للحرب بجانب الحلفاء.

وكنتيجة لمساهمة الهند بجانب الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، منحت الهند استقلالاً ذاتياً تحت حكم التاج البريطاني عام (١٩١٩م) وقد استمر هذا الوضع حتى حصلت على استقلالها النهائي في عام (١٩٤٧م).

وفي أوائل عام (١٩٠٧م) تأسس حزب (الرابطة الإسلامية لعموم الهند) ليمثل المسلمين في كافة أنحاء الهند للحصول على حقوقهم السياسية وصيانة مصالحهم الدينية، وقد أدت الاضطرابات المستمرة بين المسلمين والهندوس إلى اتخاذ الحزب في (٢٣ /٣ / ١٩٤٠م) قراراً عرف باسم (قرار باكستان) طالب فيه بإقامة وطن قومي منفصل للمسلمين في المناطق التي يشكلون بها أغلبية في شبه القارة الهندية[١].

وفي يناير (١٩٤٨م) تم اغتيال الزعيم الروحي للهند (المهاتما غاندي) على يد متطرف هندوسي لمعارضته تقسيم الهند إلى دولتين منفصلتين.

هـ- مرحلة الحصول على الاستقلال والتاريخ الحديث :

حصلت الهند على استقلالها عن بريطانيا في (١٩٤٧/٨/١٥م) على أن تظل تابعة للكومنولث، ثم أعيد تقسيمها على أساس ديني فتأسست دولة باكستان الإسلامية في (١٩٤٧/٩/١٤م)، وبعد الانتهاء من وضع أول دستور للهند في نوفمبر (١٩٤٩م) تحولت الهند إلى جمهورية في (١٩٥٠/١/٢٦م) رغم بقائها عضواً في الكومنولث حيث تولى رئاسة وزاراتها (جوهر لا ل نهرو) وحكومة مشكلة من حزب المؤتمر .

---

(١) Hari Ram Gupta;History Of The Sikhs , P١٦٣ Vol .IV New Delhi ٢٠٠١.

ووقعت أول خلافات حدودية بين الهند وباكستان عقب تأسيس باكستان مباشرة في أكتوبر (١٩٤٧م)، عندما قامت الهند بضم ولاية جامو وكشمير إليها رغم أن أغلبية سكانها مسلمون، وحدثت مواجهة عسكرية واسعة بين البلدين انتهت باحتلال الهند لمدينة (سريناجار) عاصمة كشمير وثلثي مساحة الولاية تقريباً، بينما سيطرت باكستان على الثلث الباقي الذي أطلقت عليه اسم أزاد كشمير (كشمير الحرة)، واستمر النزاع الحدودي بين الدولتين حول هذا القطاع المتنازع عليه حتى الآن.

وفي عام ١٩٥٤م تنازلت عن باقي المستعمرات الفرنسية في الهند، ثم استطاعت القوات الهندية عام (١٩٦١م) استرداد الأراضي التي كانت تحتلها البرتغال في (جوا، دامان، ديوا) وضمها إلى الهند.

وقعت اشتباكات حدودية بين الصين والهند في أكتوبر (١٩٦٢م) انتهت بهزيمة الهند، وضم الصين لأجزاء من التبت إليها.

وعندما توفي (نهرو) في مايو (١٩٦٤م) خلفه (لال بهادر شاستري) الذي نشبت في عهده في أغسطس وسبتمبر (١٩٦٥م) معارك مع باكستان حول كشمير، وعقب تدخل الاتحاد السوفيتي كوسيط تم وقف القتال معاهدة طقشند بين الرئيس الباكستانى (أيوب خان) والرئيس الهندى (شاستري) تهدف لحل الخلاف على كشمير بالوسائل السلمية في (١٠/١/١٩٦٦م).

إلا أن (شاستري)توفي في اليوم التالي لتوقيع المعاهدة مع باكستان، فخلفته السيدة (أنديرا غاندي) ابنة (نهرو) والتي واجهت حكومتها اضطرابات عرقية وطائفية في مناطق متعددة من الهند، وقد تميزت فترة حكمها بالمركزية الشديدة، حيث أطاحت (أنديرا غاندي) بثلاثة وعشرين حكومة محلية، وفرضت السيطرة المركزية المباشرة عليها، وذلك خلال

الفترة من (١٩٦٧ – ١٩٧٧م) فتحولت الهند إلى نظام اتحادي مركزي خاصة أثناء إعلان حكم الطوارئ بين عامي (١٩٧٥ – ١٩٧٧م).

وكانت السبب الرئيسي في الحرب الثالثة بين الهند وباكستان في (١٩٧١/١٢/٤م) هو دخول أعداد كبيرة من مهاجري باكستان الشرقية إلى الهند، ومطابقة (أنديرا غاندي) بانسحاب قوات باكستان الغربية من باكستان الشرقية، وقد انتهت هذه الحرب بانتصار القوات الهندية، واعتراف الهند في منتصف ديسمبر (١٩٧١م) بدولة بنجلاديش والتي كانت تسمى (باكستان الشرقية) وتوقيع إتفاقية صداقة وسلام بينهما مدتها (٢٥) عاماً، وأعقب ذلك توقيع (أنديرا غاندي) مع الرئيس الباكستاني (ذو الفقار على بوتو) لاتفاقية (سيميلا للسلام) في يوليو (١٩٧٢م).

وفي عام (١٩٨٣م) أقالت (أنديرا غاندي) حكومة البنجاب ووضعتها تحت الحكم الاتحادي المباشر لوقف أعمال العنف الطائفي والاضطرابات بين الهندوس والسيخ في هذه الولاية، وأرسلت (أنديرا) قوات الجيش لفك اعتصام مجموعة سيخية متطرفة في (المعبد الذهبي) "أحد المزارات المقدسة للسيخ" في مدينة (أمريستار)، مما أدى إلى مقتل المئات من السيخ المعتصمين وإصابة المعبد بأضرار بالغة وفرض حظر التجول على ولاية البنجاب، بالإضافة لحدوث تمرد للجنود السيخ في بعض الوحدات العسكرية.

وكنتيجة للأحداث السابقة قام ثلاثة من الحراس الشخصيين لـ (أنديرا غاندي) من السيخ باغتيالها في أكتوبر (١٩٨٤م)، فخلفها على الفور ابنها (راجيف غاندي)، ورغم عدم وجود أي خبرات أو اهتمامات سياسية مسبقة لديه ، استطاع خلال انتخابات البرلمان في يناير (١٩٨٥م) تحقيق أعلى أغلبية في تاريخ الهند لحزب المؤتمر بحصوله على (٤٠٣ مقعد) من

إجمالي عدد مقاعد مجلس الشعب، وذلك بسبب شعور الأغلبية بالتعاطف معه ومع والدته التي اغتالها السيخ.

وبسبب انعدام خبرة (راجيف غاندي) السياسية وافتقاد حزب المؤتمر للزعامات الكاريزمية البارزة فقد الحزب الأغلبية البرلمانية في انتخابات نوفمبر (١٩٨٩م)، فاستقال راجيف من رئاسة الوزراء واحتفظ برئاسة حزب المؤتمر، وشكلت أول حكومة ائتلافية في تاريخ الهند مكونة من أحزاب (الجبهة الوطنية) برئاسة (سينج) الذى اضطر للاستقالة في (١٩٩٠/١١/٧م) بسبب سحب الثقة من حكومته في جلسة خاصة لمجلس الشعب وبتأييد من حزب المؤتمر الذى قرر البقاء في المعارضة، تولى (تشاندرا شيكار) (حزب جاناتادال) رئاسة الوزراء والذي اضطر للاستقالة أيضاً في (٣/٦ / ١٩٩١م) حيث أجريت انتخابات برلمانية جديدة في (١٩٩١/٥/١٨م) اغتيل خلالها (راجيف غاندي) أثناء زيارته لولاية (تاميل نادو)، وقد أسفرت هذه الانتخابات عن فوز حزب المؤتمر بأعلى نسبة من المقاعد (٢٣٩ مقعداً) وتولى (ناراسيما راو) رئاسة حزب المؤتمر بالإضافة لرئاسة الوزراء ولحكومة أقلية تبنت سياسات الانفتاح الاقتصادى منذ عام (١٩٩١م).

وفي عام (١٩٩٦م) فقد حزب المؤتمر الأغلبية البرلمانية التي كان يتمتع بها دوماً منذ استقلال الهند، وتمكن الحزب القومى الهندوسي المتطرف بزعامة (أتال بيهاري فاجباي) من تكوين حكومة ائتلافية مع بعض الأحزاب الأخرى القومية الصغيرة، استمرت في الحكم لمدة (١٣) يوماً فقط وسقطت في اقتراع الثقة عليها.

وتولى (جيف جودا) رئاسة الوزارة كرئيس للرابطة المتحدة من الأحزاب ولكن حكومته سقطت أيضاً في اقتراع الثقة عليها من البرلمان نتيجة لعدم تأييد حزب المؤتمر لهذه الرابطة.

وفي مارس (١٩٩٨م) أعيد (أتال بيهاري فاجباي) كرئيس للوزراء، وفي ١٧ إبريل (١٩٩٩م) سقط في اقتراع للثقة على حكومته، وأعلن عن إجراء انتخابات برلمانية جديدة في سبتمبر/ أكتوبر (١٩٩٩م).

ثانيا : جغرافية الدولة:-

جغرافية الهند :

تعتبر الهند من أعرق الدول حضارة وأقدمها تاريخاً، كما أنها تحتل الآن في المركز الدولي مكانة مرموقة لما تهدفه من ملء جنبات العالم بالسلام، وقد أخذت الهند مكانها الآن في المعترك الأسيوي السياسي بل والعالمي، كما أنها تعد من أخصب الجهات الزراعية في العالم، وسكانها يعتبرون من أكثر الذين يعيشون في المناطق المدارية تقدماً ورقياً.

والهند كوحدة جغرافية تمتاز بأنها تضم مساحة كبيرة مترامية الأطراف بها ظروف طبيعية متباينة، وظروف بشرية مختلفة، فهناك تباين في التضاريس والمناخ يختلف في تفصيلاته من إقليم لآخر، كذلك هناك تباين في المظهر البشري وتعدد في اللغات، والعقائد الدينية.

وسنتناول في بحثنا جغرافية الهند العديد من النقاط التي توضح ذلك وهي:-

١- الأصل الاشتقاقي لكلمة الهند.

٢- الموقع والمساحة.

٣- الجغرافيا الطبيعية.

٤- الجغرافيا الاقتصادية.

٥- الجغرافيا البشرية.

٦- الجغرافيا السياسية.

٧- الجغرافيا التاريخية.

أولا : الأصل الاشتقاقي لكلمة الهند :

تستمد الهند اسمها من كلمة سندهو وهو الاسم الهندي لنهر الأندوس، وهو نهر السند، ومن هذه الكلمة اشتقت كلمتا "اند" "وهند" ومعناهما الأرض التي تقع فيما وراء الأندوس. وأصبح سكان هذا الإقليم يسمون الهندوس أو الهنود كما أصبحت بلادهم تعرف بالهندوستان. على أن جوستاف لوبون في كتابه حضارة الهند أبدى رأياً آخر وقال " يحتمل اشتقاق هذا الاسم من اسم إله الهنود " اندرا"[١].

وكانت كلمة الهند قبل سنة ١٩٤٧م تطلق ويراد بها تلك البلاد الواسعة التي تشمل دولتي باكستان والهند[٢].

ثانياً: الموقع والمساحة:

تشغل الهند مساحة واسعة من جنوب آسيا تبلغ ٣٠٥٣ ألف كيلو متر مربع (١١٧٨ ألف ميل مربع)، وهو ما يشكل ٦,٨٨ % من جملة مساحة القارة، وبذلك تأتي في المركز الثاني بين الدول الأسيوية من حيث ضخامة المساحة بعد الصين الشعبية[٣].

ويمثل الطرف الجنوبي لشبه القارة الهندية المعروف باسم رأس كومورين الواقعة عند دائرة عرض ٨ْ شمال خط الاستواء أقصى امتداد للأراضي الهندية بدون الجزر – صوب الجنوب، في حين يمثل إقليم مدينة

---

(١) د/ عبد المنعم النمر – تاريخ الإسلام في الهند – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٠م ص١٩.

(٢) مرجع سابق . ص ٢٠.

(٣) د/ محمد خميس الزوكة – آسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية – دار المعرفة الجامعية – ١٩٨٦م ص٤٧٧.

تشامبا الواقعة على سفوح الهملايا عن دائرة عرض ٣٣ْ شمالاً أقصى امتداد لأراضي الهند في الشمال، تمتد أراضي الدولة في نحو ٢٥ دائرة عرضية بنصف الكرة الشمالية أي أنها تمتد لمسافة ٢٩٠٠كم بين الشمال والجنوب.

بينما تمتد بين خطي طول ٦٨ْ شرقاً، لمسافة تزيد على ٣٠٠كم بين المشرق والمغرب(١).

والهند تبدو في شكل مثلث قاعدته الحائط الجبلي الضخم في الشمال، بينما يتمثل رأسه في رأس كومورين جنوباً، وتحاط بخليج البنغال شرقاً، وبحر العرب غرباً، وتمتد أراضي بنجلاديش في الشمال الشرقي في شكل جيب كبير يفصل ولاية أسام عن باقي الهند، والاتصال بينهما في معبر من الأرض لا يتجاوز عرضه ٢٠كم أما باكستان فتقع إلى الشمال الغربي من أراضي الهند(٢).

ويتبع ضخامة مساحة الهند تزايد أطوال حدودها السياسية سواء القارية أو البحرية، إذ يبلغ إجمالي طول حدودها السياسية فوق اليابس والتي تفصلها عن جاراتها نحو ٥٠٠٠ ميل، في حين يبلغ جملة أطوال حدودها البحرية ٤٠٠٠ ميل تقريباً(٣).

ونتج عن تعرجات خط الساحل أن امتدت بعض أذرع بحرية في يابس شبه القارة الهندية من أهمها خليج بومباي على الساحل الغربي، إلى جانب الخلجان الممتدة عند مصبات أنهار الجانج وماها تادي وجود فارس على الساحل الشرقي .

---

(١) د/ محمد خميس الزوكة – آسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية – دار المعرفة الجامعية – ١٩٨٦م ص٤٧٧.

(٢) د/ محمد إبراهيم حسن جغرافية آسيا – مركز الإسكندرية للكتاب – ١٩٩٧م ص١٣٧.

(٣) د/ محمد خميس الزوكة : مرجع سابق ص ٤٧٧.

إلا أن الموانئ الهندية تبدو قليلة بالنسبة لضخامة المساحة، وبالقرب من سواحل الهند تتناثر بعض الجزر، ومنها جزيرة سيلان التي يفصلها عن الساحل الهندي مضيق باك، وتمتد مجموعات جزرية إلى الجنوب الغربي من الهند في بحر العرب، ومنها جزر لكديف وملديف بالإضافة إلى مجموعات جزرية أخرى في خليج بنغال منها جزر أند مان وجزر نيكويار وكلها تتبع دولة الهند إلا جزر ملديف التي تؤلف دولة مستقلة(١).

ثالثاً : الجغرافيا الطبيعية :

تقسم الهند إلى ثلاثة أقاليم تضاريسية متباينة هي :

١- السلاسل الجبلية.

٢- الهلال الهندي الخصيب.

٣- هضبة الدكن.

١- السلاسل الجبلية :

تتفرع السلاسل الجبلية عقدة البامير في اتجاهين أحدهما نحو الجنوب الغربي في أراضي باكستان، وأما الثاني فيتمثل في مرتفعات الهمالايا التي تمتد في نقوس جبلي ضخم نحو الجنوب الشرقي ثم الشمال الشرقي نحو آسيا لمسافة ٢٠٠٠ كم فاصلة هضبة التبت العينية عن الهلال الهندي الخصيب، وتتقوس بعد ذلك متجهة صوب الجنوب باسم جبال أركان يوما لتفصل بين برما والهند، ثم تختفي تحت مياه خليج البنغال لتظهر ممتلئة في جزر أندمان ونيكويار، وتكثر بها الممرات الجبلية التي تربط الهند بجيرانها، وهي

---

(١) د/ محمد خميس الزوكة: مرجع سابق ص٤٧٩.

سلاسل جبلية حديثة التكوين ممتدة تضاريسياً وقد قطعت بالأنهار التي تنساب نحو الهلال الهندي الخصيب صوب الجنوب(١).

٢- الهلال الهندي الخصيب:

هو من السهول الفيضية لكل من نهر الجانج ورافده الرئيسي نهر برهما بوترا وينبعان من سلاسل الهمالايا، والقسم الغربي من هذا الهلال الخصيب يمتد في أراضي البنجاب، وصحراء ثار ليتقوس صوب الجنوب محتضناً سهول نهر السند ودلتاه حتى بحر العرب في أراضي باكستان، وهذه السهول الفيضية هي القلب الاقتصادي للهند ، وأهم مراكز الاستيطان البشري. حيث التربة الرسوبية الفيضية الخصبة ومجالات التوسع الزراعي والرعوي، ونهر الجانج هو النهر الرئيسي بطول يصل إلى نحو ١١٠ ميل(٢).

٣- هضبة الدكن :

وهي هضبة مثلثة الشكل إلى الجنوب من الإقليم السابق يحدها خليج البنغال شرقاً وبحر العرب غرباً. والمظهر الهضبي العام يمتاز بعدد من السلاسل الجبلية التي تمتد بين الشرق والغرب، وتتحدد الهضبة عامة من الغرب إلى الشرق بمنسوب يتراوح ما بين ٢٠٠٠ - ٤٠٠٠ قدم فوق سطح البحر ، وتعرف الحافة الغربية لهضبة الدكن باسم آلفات الغربية التي تنحدر بشدة نحو العرب مشرفة على شريط ضيق من السهول الساحلية، والتي تعرف شمالا باسم ساملكوتكان، في حين يعرف النطاق الساحلي الجنوبي باسم ساحل ملبار.

---

(١) د/ محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافيا آسيا – مركز الإسكندرية للكتاب ١٩٩٧م ص١٣٩.

(٢) محمد إبراهيم حسن : مرجع سابق ص١٣٩.

ويطلق على الحافة الشرقية للهضبة اسم آلفات الشرقية ، وتتكون من سلاسل غير متصلة من التلال لا يتجاوز ارتفاعها ٣٠٠٠ قدم فوق مستوى سطح البحر، وتلتف الحافتان في أقصى الجنوب عند رأس المثلث في مجموعة من التلال تعرف باسم نيلجبري.

وتعتمد أنهار الهضبة في تصريفها على الأمطار الموسمية الصيفية، وتكاد تجف هذه الأنهار أثناء شهور الجفاف، ومعظم هذه الأنهار تتجه شرقاً مع انحدار الهضبة لتصب في خليج البنغال، ومن أهمها نهر ماهاتادي ونهر جودافارس، كما يجري بشمال الهضبة نهران هامان يتجهان غرباً هما نهرا ناريارا ونهر تابتى[1].

المناخ :

يسود الهند المناخ الموسمي فتنخفض درجة الحرارة خلال الشتاء، ولاسيما كلما اتجهنا شمالاً حتى تهبط دون الصفر المئوي على الجبال العالية الشمالية بينما ترتفع درجة الحرارة صيفاً ولاسيما في الداخل، وخاصة في الشمال الغربي عند صحراء ثار التي تبلغ مساحتها نحو ١٠٠ ألف ميل فهي أشد أقاليم آسيا حرارة في الصيف[2].

الرياح :

ففي الشتاء يتركز على شمال غرب الهند عند صحراء ثار ضغط مرتفع يقابله ضغط منخفض على خليج بنغال وبحر العرب، فتهب رياح موسمية شتوية جافة من الداخل نحو الأطراف، وتهب هذه الرياح نحو خليج بنغال لتتشبع ببخار الماء، ثم تنحرف نحو جنوب، وجنوب شرق الهند لتسقط أمطاراً غزيرة في الفترة الممتدة ما بين شهر أكتوبر ومارس.

---

(١) د/ محمد إبراهيم حسن: مرجع سابق ص١٤٠.

(٢) د/ محمد إبراهيم حسن: مرجع سابق ص١٤١.

وفي الصيف تتغير ظروف المناخ حيث يسود ضغط منخفض على صحراء ثار بينما يمتد ضغط مرتفع على كل من خليج بنغال وبحر العرب، وبذلك تهب رياح موسمية صيفية بحرية من الضغط المرتفع نحو شبه القارة الهندية ما بين شهري يونيو وأكتوبر، فتسقط أمطاراً غزيرة وخاصة عندما تقابل الرياح السلاسل الجبلية المرتفعة ممثلة في القوس الجبلية الشمالية وسفوح آلفات الغربية وآلفات الشرقية(١).

وأغزر جهات الهند مطراً تتركز في إقليم آسام بالشمال الشرقي وسفوح آلفات الغربية بمعدل يصل إلى نحو ١٥٠ بوصة سنوياً، وبين ٥٠-١٠٠ بوصة من الأمطار في نطاق السلاسل الشمالية وشمال هضبة الدكن، وبين ٣٠-٥٠ بوصة سنوياً في باقي جهات البلاد باستثناء صحراء الثار التي تصل إليها الرياح شبه جافة فيكون معدل الأمطار أقل من خمسة بوصات سنوياً(٢).

النبات الطبيعي في الهند :

يصنف إلى خمس مجموعات رئيسية :

(١) الغابات المدارية في السهول بأمطار تزيد على ٨٠ بوصة ، وقد قطعت معظم أشجارها لزراعة الحبوب وخاصة الأرز.

(٢) الغابات الموسمية في الأراضي التي يتراوح مطرها بين ٤٠-٨٠ بوصة، ويمثل الساج اليتك أهم أشجارها وأكثرها قيمة اقتصادية.

(٣) الغابات الصنوبرية الباردة على سفوح الجبال المرتفعة.

---

(١) د/ جوده حسنين جوده – جغرافية آسيا الإقليمية – منشأة المعارف بالإسكندرية – ١٩٨٥م ص٣٩٥.

(٢) د/ جودة حسنين جودة – مرجع سابق ص٣٩٧.

(٤) الشجيرات والشقليات حيث الأمطار ما بين ٢٠-٤٠ بوصة سنوياً، وتنتشر زراعة الحبوب ولاسيما الشعير.

(٥) حشائش السفانا في المناطق شبه الجافة إذ تقل الأمطار عن ٢٠ بوصة، وتحولت إلى أراضي للتوسع الزراعي بعد انتشار الترع وشبكات المصارف[١].

رابعا: الوضع الاجتماعي:

أ- عدد السكان :

بلغ عدد السكان في الهند في اليوم الأول من شهر مارس عام ٢٠٠١م (١,٠٢٧,٠١٥,٢٤٧) نسمة، وهي ثانى بلد في العالم الأكثر سكاناً بعد الصين التي يبلغ عدد سكانها إلى (١,٢٢٧,٦٠٠,٠٠٠) نسمة، وتضم الهند (١٦,٧%) من سكان العالم، كما تشير التقديرات إلى أن عدد السكان يزيد بمعدل (٢٠) مليون نسمة تقريبا كل عام وبالتالي فمن المتوقع أن تتفوق الهند على الصين من حيث عدد السكان بحلول عام (٢٠٢٠ م)[٢].

ب- تركيبة وخصائص المجتمع :

(١) التقسيمات العرقية :

ينتمي الشعب الهندي إلى أجناس متعددة (الآريين، الدراميدين، خليط من الأجناس الأوروبية والمغولية والنيجرويد). وتعتبر الهند ذات نعرات عرقية متفاوتة بين ولاياتها المختلفة وإذا نظرنا إلى الهند نظرة فاحصة

---

(١) د/ محمد إبراهيم حسن – دراسات في جغرافيا آسيا مرجع سابق ص١٤٢.

(٢) محمد خميس الزوكة: اسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط ١٩٨٦م، ص٤٩٠.

نجدها دولة مكونة من عدة دويلات ذات لغات وعادات وثقافات وديانات متعددة وذات مشاكل داخلية متنوعة في بلد يناهز عدد سكانه المليار نسمة وتحكمها الآن الطائفة الهندوسية ذات التعصب الهندوسي الصارخ(١).

ج- التعليم :

بالرغم من ارتفاع نسبة التعليم في الهند خلال العقود الأربعة الماضية إلى ثلاثة أضعاف وزيادة نسبة تعليم المرأة إلى خمسة أضعاف، إلا أن الهند تظل متخلفة في مجال التعليم عن دول العالم الثالث خاصة المجموعات المسلمة فإن نسبة تسجيلهم في المدارس تتدهور بصورة مستمرة، والسبب الأساسي هو الفقر الذى يجبر الأطفال على العمل لمساعدة أسرهم ، وقد لعبت مدارس تعليم القرآن في الهند دوراً هاماً في نشر التعليم الأساسي بين القطاعات المتخلفة للأقليات قبل الاستقلال في المناطق النائية، ولقد ساهمت في تطوير النظام الأخلاقى في المجتمع وتخريج مواطنين ملتزمين بالقانون، لكن التخلف الاقتصادي النسبي للمجتمع المسلم جمد دور المدارس القرآنية. ورغم أن اللغة الأردية لعبت دور اللغة المشتركة للتفاهم في أقاليم وسط الهند مثل (أوتار براديش، بهار، راجستان، ماديا براديش)(٢).

خامساً: الجغرافية البشرية: (السكان).

تعد الهند ثاني أكبر دول العالم من حيث عدد السكان بعد الصين، فقد بلغ عدد السكان أكثر من ٨٥٠ مليون نسمة حسب تقدير عام ١٩٩٦م وينمو عدد السكان نمواً سريعاً، إذا علمنا أن حجم السكان كان ٤٩٤,٨ مليون نسمة

---

(١) جوده حسنين جودة: جغرافيا آسيا الإقليمية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ١٩٨٥م، ص٤٠.

(٢) يسري الجوهري: آسيا الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م، ص٢٤.

١٩٦٥م وذلك لعدة أسباب من أهمها انخفاض معدل الوفيات لتقدم الخدمات الصحية، وربما كان لتعدد الطوائف الدينية واللغات التي وصلت نحو ٥٠٠ لغة ولهجة دور في الانفجار السكاني ورغبة كل طائفة أن تتحصن بعدد أفرادها. والتمسك بالنظام الطبقي الاجتماعي، وما له من امتيازات وتقاليد محددة أدت إلى خلق نوع من الصراع الطبقي والعنصرية في بعض الأحيان[١].

ويتباين التوزيع السكاني من إقليم إلى آخر، وبينما بلغ المتوسط العام لكثافة السكان في الهند نحو ٣٥٠ نسمة في الميل المربع يتباين هذا المتوسط من مكان لآخر، إذ يرتفع الرقم في السهول عامة، وحالات الأنهار فتصل الكثافة السكانية إلى نحو ١٠٠ نسمة في الميل المربع، في حين تهبط الكثافة السكانية في الأراضي الداخلية نحو ٢٥ نسمة في الميل المربع، وتصل أدناها في نطاق صحراء ثار النطاقات الجبلية المعقدة تضاريسياً، ومن ثم ترتفع الكثافة في الأراضي السهلية غزيرة الأمطار، وفي مناطق الري الصناعي، وكذلك في الأراضي التي تعتمد على مياه الأمطار المخزونة، وأراضي الكثافة السكانية المرتفعة هي أراضي زراعة الأرز حيث لا تقل معدلات الأمطار عن ٤٠ بوصة ولاسيما في الأودية الهقرية، ونحو ٨٠% من السكان يعيشون في الريف[٢].

نضيف إلى ذلك أن سكان الهند يختلفون في ألوان بشرتهم حيث تجد اللون الأسود غالباً في الجنوب، فإذا سرنا نحو الشمال وجدنا اللون القمحي

---

(١) د/ محمد خميس الزوكة : آسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية – دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦م ص٤٩٤.

(٢) د/ محمد إبراهيم حسن : مرجع سابق – جغرافيا آسيا : مركز الإسكندرية للكتاب ١٩٩٧م ص١٤٢.

هو الغالب حتى إذا وصلنا إلى الشمال وجدنا السكان يمتازون ببياض البشرة[1].

اختلاف السكان في اللغة والدين :

يقول العلامة جوستاف لوبون عن اختلاف لغات الهند: إن في الهند ٢٤٠ لغة ونحو ٣٠٠ لهجة ما عدا اللغة الفارسية والبهلوية والعينية والإنجليزية والسنسكريتيه، ولو أن الأخيرة لا تجد رجلاً واحداً يتكلم بها في قضاء حاجاته، أما الآن وبعد استقلال الهند فقد عملت الحكومة الهندية على بعث السنسكريتيه من مرقدها، ومما لمسته أن الأغلبية العظمى من الهنود لا يتقنون هذه اللغة، وإذا كانت اللغات قد بلغت هذا العدد الضخم في الهند، فإن اللغة الأوردية الحديثة هي التي تحظى أكثر من كل اللغات بعدد أكبر من السكان نسبياً، ويسميها جوستاف لوبون اللغة الهندوستانية. واللغة الأوردية كانت لغة العسكر، لغة الجنود الفاتحين الذين اضطروا إلى خلط عدة لغات ببعضها[2].

جاء في مجلة الثقافة الهندية عدد مارس ١٩٥٣ " إن هيئة إذاعة الهند تذيع بست عشرة لغة، وعشرين لهجة في إذاعتها المحلية[3].

أما الدين :

فهناك في الهند أديان مشهورة هي الهندوسية، والإسلام، والبوذية، والسيخية، والنصرانية، بجوار مذاهب أخرى أتباعها قليلون جداً.

والهندوسية أقدم هذه الأديان في الهند تليها البوذية التي انتشرت قبل الميلاد بنحو خمسمائة سنة ثم الإسلام ثم السيخيه ثم النصرانية التي بدأت

---

(١) عبد المنعم عمر: تاريخ الإسلام في الهند : العينة المعربة للكتاب ١٩٩٠م ص٢١.

(٢) عبد المنعم النمر: مرجع سابق ص٢٣.

(٣) عبد المنعم النمر: مرجع سابق ص٢٤.

تنتشر في الهند مع بعثات الغرب التجارية وبعد دخول الإنجليز واهتمامهم بنشرها، وهي في الجنوب أكثر من الشمال، وهذا لا ينفي أنه كان لليهود والنصارى بعض أتباع قليلين قبل الإسلام(١).

الهندوسية :

إن الديانة الهندوسية هي عبارة عن تقاليد وأوضاع تولدت من تنظيم الآريين لحياتهم، وأعظم وأقدم كتبهم هي:

١- ركفيدا.

٢- سام فيدا.

٣- بكر فيدا.

٤- انهر فيدا.

وقد لخص جوستاف لوبون المعتقدات في هذه الكتب فيما يأتي :

١-عبادة قول الطبيعة.

٢-تشخص هذا القول بأسماء الآلهة.

٣-اعتقاد خلود الأرواح.

٤-عبادة الأجداد.

وفي شرائح "مشنو " تحديد الطوائف في الحياة الهندوسية الاجتماعية.

١-البراهما.

٢-الاكشترية.

٣-الغيشية.

٤-الشودرا(٢).

(١) يسري الجوهري : آسيا الإسلامية – دار المعارف – ١٩٨٠١ ص٢٦٠.

(٢) د/ عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند – ١١٠، ص١١١.

البوذية:

إحدى الديانات التي نبتت في الهند وسيطرت على المجتمع الهندي مئات السنين ثم انتقلت من الهند وما حولها في بورما والصين واليابان حتى أصبحت هذه البلاد الآن هي الموطن الحقيقي لازدهار البوذية بعد أن اضمحل شأنها وتقلص في الهند(1).

الإسلام:

وتأتي الهند بعد الصين من حيث حجم الأقليات الإسلامية الموجودة بها ففي الإحصاء الذي أجرى في عام ١٩٧٣م بلغ عدد المسلمين في الهند ما يقرب من ٦١,٥ مليون نسمة، أي بنسبة ١١,٢١ من مجموع السكان الهند البالغ عددهم ٥٤٨ مليون نسمة تقريباً(2).

ومن أهم المدن المليونية:

- دلهي ٥,٥ مليون نسمة.
- كلكتا ١٠,٦ مليون نسمة.
- بمباى ٨,٩ مليون نسمة(3).

---

(1) د/ عبد المنعم النمر : تاريخ الإسلام في الهند – ص٢٩.

(2) يسري الجوهري : آسيا الإسلامية – دار المعارف ١٩٨٠١ ص٢٥٨.

(3) جودة حسنين جودة : جغرافيا آسيا الإقليمية – منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٨٥م ص٤٠٢.

سادساً: الجغرافيا الاقتصادية:

على الرغم التقدم الصناعي الذي أحرزته الهند ، فإن الزراعة مازالت الحرفة السائدة، وقد بذلت الدولة جهوداً كبيره لإنقاص نسبة العمال الزراعيين إلى ٦٠% مع حلول الثمانينات، وتشير أرقام منظمات الغذاء والزراعة الدولية إلى أن ٤٨% من مساحة الهند يستغل في زراعة المحاصيل الغذائية والأشجار المثمرة، و٣% كمروج ومراعي مستديمه، وتشغل الغابات نحو ١٥%، والأراضي البور الممكن استصلاحها ٧%، أما الأراضي الهندية التي لا يمكن استغلالها مع المناطق السكنية فتشغل ٢٦%[١].

وأهم الحاصلات :

١- **الشاي** : ويأتي في مقدمة الصادرات الزراعية إذ تشكل قيمته ما بين ٤٥ – ٥٠ % من جملة قيمة الصادرات الزراعية، فالهند تتصدر دول العالم في إنتاج الشاي ويبلغ إنتاجها السنوي أكثر من ٦٠٠ ألف طن أي ٤٠% من الإنتاج العالمي.

٢- **الأرز**: تحتل الهند المركز الثاني في إنتاج الأرز بعد الصين حيث تنتج سنوياً نحو ٦٠ مليون طن أي ما يقرب من ٢٠ % من إنتاج العالم إلا أن الإنتاج ما كان ليغطي الاستهلاك المحلي، فتستورد الهند كميات كبيرة منه مما جعلها تحتل المرتبة الثالثة في الدول المستوردة له بعد إندونيسيا وماليزيا. وقد تغير هذا الوضع مع أوائل التسعينات وتمكنت الهند من تغطية الاستهلاك المحلي[٢].

---

(١) جودة حسنين جودة : مرجع سابق ص٤٠٦.

(٢) محمد إبراهيم حسن : جغرافية آسيا – مركز الإسكندرية للكتاب ١٩٩٧م ص١٤٣، ص١٤٤.

٣- **القمح:** وهو المحصول الرئيسي في شمال الهند وشمالها الغربي، إلا أنه لا يكفي لتغطية الاستهلاك المحلي فتستورد البلاد كميات كبيرة منه لا سيما من استراليا.

٤- **الذرة :** تتصدر الهند دول آسيا المنتجة للذرة ، فهي تنتج سنويا نحو ٧ ملايين طن، وهو ما يكون ١ % من إنتاج القارة، ويستهلك الإنتاج محلياً.

٥- **القطن:** تنتج مزارع الهند سنوياً أكثر من مليون طن من القطن، وبذلك تحتل المركز الثاني في آسيا بعد الصين، وتصدر كميات كبيرة إلى اليابان.

٦- **الجوت:** الهند أكثر دول العالم إنتاجاً للجوت، وهو من محاصيل الألياف الرخيصة ويستخدم في بعض صناعات الأقمشة والأكياس، وتنتج الهند منه سنوياً نحو مليون طن متري أي ثلث إنتاج العالم(١).

الثروة الحيوانية:

بلغت الثروة الحيوانية في عام ١٩٩٦م نحو ٢٥٠ مليون رأس من الماشية ونحو ٦٥ مليون رأس من الأغنام ونحو ١١٠ رؤوس من الماعز ونحو ٨٠ مليون رأس من الجاموس، ونحو ١٠ ملايين رأس من الخنازير، وتهتم الهند بتنمية الثروة الحيوانية عن طريق التوسع في زراعة الحشائش الغذائية والاهتمام بتحسين السلالات(٢).

---

(١) محمد إبراهيم حسن: مرجع سابق ص١٤٥، ص١٤٦.

(٢) محمد خميس الزوكة: مرجع سابق ص٤٩٠.

الثروة المعدنية والنشاط الصناعي:

(أ) **الفحم** : تنتج الهند نحو ٤% من الإنتاج العالمي أي نحو ١٥٠ مليون طن سنوياً، وتأتي الهند في المرتبة الثانية بعد الصين على مستوى القارة، ويستهلك الإنتاج محلياً كمادة وقود للصناعات الهندسية، وتقع أهم حقول الفحم في إقليم كلكتا وحقول الدكن[١].

(ب)**الحديد الخام:** يشكل إنتاجاً متطوراً وصل في عام ١٩٩٦م إلى نحو ٥٠ مليون طن أي المركز الثاني أسيوياً بعد الصين، وله إحتياطي ضخم يزيد على ٢٥ مليار طن، وتنتشر خامات الحديد في كل مقاطعات الهند ولاسيما في الشرق والغرب.

(ج) **المنجنيز**: تنتج الهند المنجنيز حوالي ١,٥ مليون طن سنوياً ويتركز في حقبة الدكن.

(د) **الميكا**: وتحتل الهند المرتبة الثانية في إنتاجه بعد الولايات المتحدة الأمريكية بنحو٢٣% من إنتاج العالم[٢].

---

(١) محمد إبراهيم حسن: مرجع سابق ص١٤٧.

(٢) محمد إبراهيم حسن: مرجع سابق ص١٥٢.

الصناعة :

تأتي الهند في المرتبة الثالثة أسيوياً بعد كل من اليابان والصين في مجال الصناعة وتأتي صناعة غزل ونسيج القطن في مقدمة الصناعات، يليها صناعة غزل ونسيج الحرير والمنتجات الكيميائية وصناعة الحديد والصلب.

وتشكل كل من بمباي وأحمد آباد مراكز تصنيع القطن في الهند أما كلكتا فهي مركز صناعة الجوت الرئيسية، وصناعة الحديد والصلب في غربها. أما تكرير البترول ففي بمباي وباران[١].

سابعاً : الجغرافيا التاريخية :

بما أن الموقع الجغرافي للهند بين إقليمين مداريين هما جنوب غرب آسيا، وجنوب شرق آسيا، أثرفي التطور الحضاري فيها حضارات تلك الإقليمين، كما أثرت حضاراتها بدورها في حضارات هذين الإقليمين[٢].

حضارة السوان :

اشتهرت هذه الحضارة بصناعة الآلات الحصوية الكبيرة الدائرية والبيضوية، ووجدت بقايا حضارة السوان في إقليم البنجاب في وادي السوان[٣].

---

(١) جوده حسنين جودة : مرجع سابق ص٣٩٧.

(٢) يسري الجوهري : آسيا الإسلامية – دار المعارف – ١٩٨٠م – ص٢٥٨.

(٣) محمد فتحي بكير: دراسات في الجغرافيا التاريخية، ط القاهرة ١٩٩٣م، ص٣٣٩.

حضارات صناعة الآلات الخزفية :

وتوجد في مناطق عديدة في الهند منها راجبوتانا، وموجارات، بمباي، وهذه قد أثرت بدورها في صناعات حضارات بداية عصر المعدن[1].

حضارات الفؤوس الحجرية المصقولة:

أمكن تحديد ثلاث مجموعات من المجتمعات الزراعية عرفت صناعة الفؤوس الحجرية المصقولة فالأولى في كشمير، والثانية في آسام والبنغال، والثالثةفي حوض نهري كريشنا مكوفري.

حضارات بداية عصر المعدن :

نهضت في بداية عصر المعدن مجموعة من الحضارات كان لحوض السند النصيب الأكبر منها. ويمكن تقسيم حضارات هذه الفترة في شبه جزيرة الهند إلى:

١-حضارة الزراع في بداية عصر المعدن في كل من بلوفستان والسند.

٢-حضارة هارابا في حوض السند والجانج.

٣-حضارات مالو وهضبة الدكن[2].

انتشار حضارة الحديد :

وضع دخول الأربيين إلى شبه جزيرة الهند نهاية لحضارة هارابا، وحضارة الحديد جاءت إلى الهند من إيران على يد دايورس الفارس، ومعرفة الحديد في الهند ترجع إلى ٨٠٠ ق . م[3].

---

(١) محمد فتحي بكير – دراسات في الجغرافيا التاريخية – ١٩٩٣م ص٣٤١.

(٢) محمد فتحي بكير : مرجع سابق ص٣٤٣، ص٣٤٤.

(٣) المرجع السابق. ص٣٤٥.

إمبراطورية ماوريان :

في عام ٣٢١ ق.م تمكن مايرا من تكوين أول أسرة حكمت الهند، واتخذت بعد ذلك أسرة ماوريان من مدينة بتاليوترا عاصمة لإمبراطوريتهم، وبلغ حكم هذه الأسرة إلى جنوب الهند وسيلان[١].

ثامناً : الجغرافيا السياسية :

مشكلة كشمير:

نتجت مشكلة كشمير من جراء انفصال الهند عن باكستان من ناحية وهي من ناحية أخرى إحدى المشكلات التي تخلقت عن الوضع الذي كان لهند الأمراء، فهند الأمراء كان بها أكثر من ٥٨٠ إمارة، لكل منها كيانها الاقتصادي الخاص.

ومنذ التقسيم انضم عدد قليل من هذه الإمارات إلى باكستان، أما أغلبها فقد انضم إلى الهند، وبقى من بين هذه الإمارات العديدة إمارتان اختارتا الاستقلال هما حيدر أباد وجامو وكشمير، أما حيدر أباد فلم تحترم الهند استقلالها، واجتاحت الهند من ناحية الإمارة عام ١٩٤٨م، أما جامو وكشمير فهي تتاخم الهند من ناحية وباكستان من ناحية أخرى، وكان بوسعهما أن تسويا علاقتهما بكل من جاريتهما، ولكن استنجد المهراجا بالهند وابدى رغبته في الانضمام إليها. وتقدمت القوات الهندية واحتلت الإقليم وخوفاً من الحرب سارعت الدولتان بعرض المشكلة على مجلس الأمن الدولي حيث قدمت عدة اقتراحات كان آخرها ما حدث في الجمعية التأسيسية للهند التي قررت ضم كشمير إلى الهند، وقوبل بالاحتجاج من باكستان ولا تزال المشكلة قائمة عند هذا الحد[٢].

---

(١) محمد فتحي بكير – مرجع سابق ص٣٤٥، ص٣٤٦.

(٢) فتحي محمد أبو عبيانة: الجغرافيا السياسية – دار المعرفة الجامعية ١٩٩٨م ص٢٠٩.

المبحث الثاني

السيخية والأصول الهندوسية

تميزت شبه القارة الهندية في المجال الديني بظاهرة التوفيق والانتقاء، وذلك درءاً للصراع العقدي في المحيط الاجتماعي المتنافر والمليء بالعقائد والملل والنحل. ويعني التوفيق Syncretism محاولة التوحيد بين الأفكار الدينية المتشابهة في العقائد المتباينة خاصة في الهندوسية والإسلام عقيدتي غالبية سكان الهند. أما الانتقاء Eclecticism فيعنى اختيار عدد من الأفكار من كل عقيدة من العقائد السائدة وضمها جميعاً في نسق واحد.

وفي الحالين – التوفيق والانتقاء – كان الهدف خلق عقيدة جديدة واحدة تحل محل العقائد الكثيرة المتنافرة وتفرض بالترهيب أو الترغيب على الناس جميعاً. ومهما كان مدى الأخذ من تلك العقيدة أو الرفض من الأخرى فقد كانت العقيدة الجديدة المنبثقة من محاولة التوفيق والانتفاء ترتكز في معظم الأحيان على واحدة من العقيدتين المراد توحيدهما. أو الانتقاء منهما، وتختار من الأجزاء.

والعقيدة السيخية بعد ذلك كله في حقيقتها، وكما ظهرت في نشأتها وبدايتها واحدة من تلك المحاولات التوفيقية الانتقائية وقد أخذت من الهندوسية والحركة الصوفية الإسلامية، وكل من العقيدتين تأثيرهما واضح في السيخية. وسوف تتضح لنا الأصول السيخية في الهندوسية بعد عرض موقف الهندوسية من كل من الله والعالم والإنسان، فنقول وبالله تعالى التوفيق.

أولا : تصور الألوهية عند الهندوس :

تعتبر قضية الألوهية في الحضارة الهندية القديمة من أعقد القضايا التي قد يواجهها الباحثون، ومرد ذلك أن فكرة التوحيد تتشابك تماماً مع فكرة التعدد، بحيث أن الإله الواحد يتواجد مع الآلهة الأخرى. وهذا الأمر الذى جعل الباحثون يقولون: "بأن الهندوسية ديانة التوحيد من جهة وديانة التعدد من جهة ثانية "[١]. كما ذهب الكثيرون منهم إلى القول: بأن "الهندوسية بدأت بالوثنية ثم تطورت إلى التوحيد"[٢] .

وفي الحقيقة يعتبر التوحيد في الحضارة الهندية القديمة ظاهرة عامة، إلا أنه يختلف من عصر إلى عصر ويأخذ أشكالا متنوعة، كما يمتاز في كل عصر عن غيره بميزة معينة، فصورة التوحيد في الفيدا مغايرة عن صورته في عصر الأوبانيشاد، وكذلك فإن صورته الأخيرة مغايرة عن تلك الصورة التي ستظهر فيها فيما بعد.

إلا أن تلك المغايرة لا تعنى بأية حال من الأحوال التناقض، بل كل مرحلة من تلك المراحل، كما سنرى، كانت تعتبر بمثابة المرحلة التمهيدية للمرحلة الثانية، والتي يمكننا اعتبارها بمثابة التطور الفكري للمرحلة السابقة.

ولكي نؤكد ما ذهبنا إليه من أن التوحيد هو الظاهرة العامة في الحضارة الهندية القديمة، فإننا سندرس أولاً مظاهر الألوهية في كل مرحلة من مراحل الفكر الهندي، وبعد أن نثبت ما ذهبنا إليه فإننا سنسعى إلى إبراز التجليات المختلفة التي يظهر من خلالها الإله الواحد في الكون عند الهندوس، تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا.

---

(١) يُنظر: د. أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – ط١٠ – ١٩٩٧م ص٥.

(٢) Kenneth morgan : The Religion of the Hinuds – delhi – morilal Banarsidass – ١٩٨٧ – P ٤٨ .

مظاهر الألوهية في المراحل التاريخية للهندوسية

يمكننا أن نميز في الحضارة الهندية ثلاثة مراحل تاريخية، كل مرحلة من هذه المراحل قد امتازت بميزة أساسية، وهذه المراحل هي:

مرحلة الفيدا ومرحلة الأوبانيشاد ومرحلة ما بعد الأوبانيشاد.

أولاً : مظاهر الألوهية في المرحلة الفيدية :

المقصود بالمرحلة الفيدية، العصر الذي كانت فيه نصوص الفيدا هي المرجع الوحيد والمنبع الأساسي الذي تستمد منه التعاليم الدينية، ويمثل هذا العصر "الحقبة الأولى لتطور الإدراك الديني ويدل على دهشة العقل إزاء الكون ولغز الحياة [١]. وتشتمل هذه المرحلة على أربعة مظاهر فكرية وهى التالية :

المظهر الأول :

ففي هذا العصر نجد حشداً كبيراً من الآلهة، التي تتحكم كل واحدة منها بظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة، إلا أن أي إله من تلك الآلهة كان يصبح الإله الأعلى عندما تتوجه إليه الصلاة بالشكر والتسبيح ويقول أحمد شلبى هنا: "أنه في وسط ذلك التعدد كانوا يميلون إلى التوحيد، فكانوا إذا دعوا إلهاً من آلهتهم أو أثنوا عليه أو تقربوا له بقربان، أقبلوا عليه بكل عواطفهم، وجل ميولهم حتى يغيب عن أعينهم سائر الآلهة ويصير إلاههم ذلك الإله لا غير، فيسمونه بكل اسم حسن ويصفون بكل صفة كمالية ويخاطبونه برب الأرباب وإله الآلهة" عليهم من الله ما يستحقون[٢].

---

(١) سرفبالى رادارا كرشنا : الفكر الفلسفي الهندى – مصدر سبق ذكره – ص٢٦.

(٢) د. أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى – مرجع سبق ذكره – ص٥١ – ٥٢.

المظهر الثانى :

لقد لوحظ في هذا العصر بأن الإله الرئيسي كان يظهر كتركيب أو تأليف من عدة ألهة، وفي الواقع إن تلك التراكيب أو الآلهة المتعددة لم تكن في الواقع أكثر من أسماء متنوعة للإله الرئيسي. تقول كارين أرمسترونغ: "أنه بالرغم من وجود تلك الحشود الكبيرة من الآلهة الفيدية، إلا أنه كانت هناك بوادر تشير إلى أن الحكماء كانوا يدركون بأن الآلهة المتنوعة هي بكل بساطة تمظهرات لمطلق واحد مقدس"[١].

وفي الحقيقة هذا إن دل على شيء، فإنه لا يدل إلا على الفكر الفيديٍ الذي قد احتوى على ميول توحيدية واضحة، بحيث أن الآلهة المتنوعة كانت تشكل شخصية واحدة متعددة الجوانب ولها أسماء مختلفة.

المظهر الثالث :

هذا المظهر في نهاية هذه المرحلة، ففي هذه المرحلة كما يقول جفرى بارندر "تحقق ضرب من الواحدية الحقة"[٢]. ففي هذه المرحلة برزت من جهة فكرة مجردة للإله الواحد. والتي تكتب كاسم لا ذكر ولا أنثى، تلك الوحدة الكامنة وراء كل ما يمكن تمييزه أو تسميته من الآلهة يقولون: "يسمونه أندرا مترا فارونا أجنى، لكن الوجود واحد، إن الحكماء يعطون اسماء متعددة لما هو واحد[٣]. ومن جهة ثانية فسروا الكون في أنشودة الخلق

---

(١) كارين أرمسترونغ – الله والإنسان – ترجمة محمد الجورا – دمشق – دار الحصاد – ١٩٩٦ – ص٤١.

(٢) جفرى بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب – ترجمة إمام عبد الفتاح إمام – مراجعة عبد الغفار مكاوى – عالم المعرفة – العدد ١٧٣ – ص١٥٤.

(٣) سرفبالى رادارا كرشنا : الفكر الفلسفي الهندى – مصدر سبق ذكره – ص٥٢.

الشهيرة، الموجودة في الكتاب العاشر من الريج فيدا، من ذلك الواحد المطلق[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا المظهر من مظاهر الفكر الفيدي، كان نتيجة لتطور فكري ونضج فلسفي، ففي المراحل الأولى كما أشار علي زيعور: "عبدوا مظاهر الطبيعة والقوى الكونية، وفي المرحلة الثانية ارتفع الفكر إلى درجة أسمى ولاح له وراء تلك القوى ما هو أقوى، حتى وصلوا أخيراً إلى التوحيد"[2].

وبالإضافة إلى تلك المظاهر الفكرية كان هناك تيار من الشك، فالهندي في هذه الفترة، كما بين لنا سرفبالى رادارا كرشنا "دهش وتعجب وتساءل عن آلهته وعن إمكانية معرفة المصدر المطلق لكل الأشياء لكن شكه اتخذ شكل الهزء بالمعتقدات المقبولة[3].

ومن أهم الآلهة الفيدية في هذه الفترة، الإله أندرا إله الحرب، وأجنى إله النار، وفارونا حارس الرتا أو النظام الطبيعي والأخلاقي في الكون، وبراجاباتى إله المخلوقات.

ثانياً – مظاهر الألوهية في عصر الأوبانيشاد :

إن أهم ما يميز هذه المرحلة عن المرحلة السابقة هو ميلها البارز نوعاً ما إلى القول بكائن اسمي هو براهمان، وهذا الكائن تارة يكون مبدأ لا شخصية له، ومرة أخرى تكون له ذات أو شخصية، إلا أنهم للدلالة على هذه الشخصية الجديدة، كما وضح ألبير شويتزر، الناشئة من تأثير المفاهيم

---

(١) راجع المصدر السابق – ص٥٣.

(٢) على زيعور : الفلسفة في الهند – مرجع سبق ذكره – ص١١٩.

(٣) سرفبالي رادار كرشنا : الفكر الفلسفي الهندي – مصدر سبق ذكره – ص٦٧.

الشعبية، استعملوا الصيغة المذكرة براهما، بدلا من أن يستعملوا الصيغة الحيادية براهمان"[1].

ويوضح سرفبالى رادار كرشنا الفرق بين التصورين بقولة "تقييم الأوبانيشاد الفرق بين براهمان بذاته وبين براهمان في الكون أي بين المتعالي على الظهور والمتعالي في الظهور، فبراهمان بذاته هو نرجوانا أي لا صفات له، لا يدرك، إنه المطلق الصافي، إلا أنه يصبح براهمان في الكون أي ساجونا من له صفات عندما نتصوره كالحقيقة التي تسبب وجود العالم المتعدد[2].

وعلى أية حال فقد سجل حكماء الأوبانيشاد بأن البحث عن براهمان هو البحث عن الواقع المطلق، فبراهمان هو الأرضية غير المتغيرة لكل عرض متغير، إنه الروح أو الجوهر الداخلي الغير مشخص الذي صدر عنه كل ما في الوجود من بشر وآلهة، وهو غير محدود، وخلف كل المفاهيم والتصورات، إنه بلا هيئة أو شكل أو اسم وبلا خصائص أو صفات، إنه الحقيقة الوحيدة وما عداه مجرد ظهور عابر، إنه وراء ما يكون وكل ما لا يكون.

ويقول ألبير شوايتزر عن براهمان "لا يمكن إدراكه إلا على أنه المطلق اللاشخصي اللامحدود، وكل ما يمكن أن يقال عنه بحسب كلمة قالها (يا جنيا فالكيا) وهو أوبانيشادى قديم، هو (نيتى نيتى) أي لا هذا ولا ذاك، وكل ما نعرفه عنه هو أنه ليس فيه ما يشبه ما نعرفه بتجربتنا المبنية على الملاحظة والاختبار[3].

---

(١) يُنظر: ألبير شويتزر: فكر الهند – ترجمة يوسف شلب الشام – دمشق – دار طلاس – ١٩٩٤م ص٣٤.

(٢) سرفبالى رادارا كرشنا: الفكر الفلسفي الهندي – ص٧٣.

(٣) ألبير شويتز : فكر الهند – ص٥٤.

وقد بين حكماء الأوبانيشاد بأن براهمان يودع نفسه بكـل الكائنـات، يقول النص "براهمان يستخدم مسكنا لكل الكائنات وهـو يسـكن فـي كـل الكائنات [١]. إلا أنه يصبح هنا أتمان (الروح)، أي أن براهمان هو المطلـق بوجه وبالوجه الآخر هو تلك النفوس الحبيسة في الكائنات الحية".

والأتمان هو جوهر صرف لا تخالطه مادة، وهو الحقيقة الثابتة وراء حجاب الوهم والكثرة، وهذا الأتمان الكامن في أعماقنا، لم يولد، ولا يتحلـل أو يموت.

والمتأملون في الأوبانيشاد لم يكتفوا بتصوير براهمان على هذا النحو المجرد فقط، بل راحوا يضيفون عليه أسماء آلهة شتى عبـدها الهنـدوس، ووضحوا بأن تلك الآلهة لم تكن سوى انعكاسات لواقع مطلق واحد. (حيـث ورد)" إنه الروح الداخلية لكل الأشياء، الواحد الضابط الذي يجعل من شكله أشكالا عديدة[٢] وورد أيضاً إنه "كما دخلت النار والـريح الواحـدة العـالم، وأصبحت تماثل بالشكل كل شكل، هكذا الروح الواحدة الداخلية لكل الأشياء تتماثل في الشكل مع كل شكل، ومع ذلك هي خارجة[٣].

يقول سرفابالى رادار كرشنا عن العلاقة بين الإله الواحـد، والآلهـة الفيدية: "بأنه يوجد إله واحد وتعتبر جميع الآلهة مظاهر له"[٤].

وبناءا على ما سبق: يمكننا أن نؤكد بان التفسـير الواحـدى للواقـع المطلق، والبحث عن علة الوجود التي توجد بين الأشياء المتغيرة وتشـكل أساسها العام، هو الهدف الذي سعت الفلسفة الهندية في هذه المرحلـة إلـى إبرازه.

---

(١) سرفبالى رادارا كرشنا : الفكر الفلسفي الهندى – ص١٢٢.

(٢) سرفبالي رادارا كرشنا، مصدر سابق : ص٨٩.

(٣) المصدر السابق – ص٨٨ – ٨٩.

(٤) المصدر السابق – ص٧٣.

ثالثاً – مظاهر الألوهية بعد مرحلة الأوبانيشاد :

لم تلق الأحاديث الفلسفية المجردة الواردة في الأوبانيشاد القبول عند غالبية الناس، لأن الناس كما يقول توملين: "لا يمكن أن يحبو تجريدا[1]. ولهذا ظهر معلمون روحيون ينتمون إلى الفكر البراهماني، ولكنهم في الوقت نفسه راغبون في سد حاجات السواد الأعظم من الناس إلى إله مشخص قريب يمكن محبته وعبادته والدخول معه في علاقة شخصية[2].

وقد صاغ هؤلاء عقيدة جديدة، غير أنهم لم يخرجوا فيها عن تلك القاعدة التي وضعها حكماء الأوبانيشاد، وهي أن الواقع المطلق يتجاوز كل الأشكال ويظل مستعصيا على الفهم، إلا أنه يتجلى في أشكال كثيرة يمكن للبشر أن يتعاملوا معها.

ولهذا بدأ العامة من الهنود يعبدون الإله شيفا وكرشنا وفشنو وبراهما... كل واحد منهم على حدة باعتباره المظهر الأفضل للإله الأسمى، علماً بأن عبادة ذلك المظهر لم تؤد إلى إنكار المظاهر الأخرى للإله الواحد[3].

وهكذا فإن مرد التشابك بين ظاهرتي (التوحيد والتعدد) يعود بالدرجة الأولى إلى قدرة الإنسان في التعامل مع المجردات، وبتعبير آخر نحن نذهب مع ما أكده البيروني في دراسته لمفهوم الألوهية في الفكر الهندي، فهو قد قسم الهنود بالنسبة لاعتقادهم بالإله إلى (خاصة وعامة) وبين بأن طباع

---

(١) أ.و.ف. توملين: فلاسفة الشرق – ص١٩٤.

(٢) فراس السواح: الرحمن والشيطان – دمشق – دار علاء الدين – ٢٠٠٠ – ص٤٧.

(٣) يُنظر: أحمد شلبي: أديان الهند الكبرى، ط٦، ص٤٥ ومابعدها بتصرف.

الخاصة تنازع المعقول، وتقصد التحقق من الأصول، بينما طباع العامة تقف عند المحسوس وتقتنع بالفروع"[(١)].

وهو بعد ذلك يشرح عقيدة الخاصة ويقول: "اعتقاد الهنود في الإله أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر الحكيم الحي المحيي المدبر، المتفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد، لا يشبهه شيء ولا يشبه شيء[(٢)] تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا.

وقد استدل على عقيدة الخاصة من الهنود بنصوص من كتبهم القديمة يقول البيروني: "ولنورد لك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكاياتنا كالشيء المسموع فقط، فقال السائل في كتاب باتنجل : من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟

قال المجيب: هو المستغني بأوليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل وترتجي، أو شدة تخاف وتتقي البريء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة، العالم بذاته سرمداً إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم، وليس الجهل متجها إليه في وقت ما أو حال".

ولم يكتف البيروني بتحديد عقيدة الخاصة فقط بل راح يتحدث عن عقيدة العامة كذلك فقال: "إن الأقاويل عندهم قد اختلفت وربما سمحت، كما يوجد مثله في سائر الملل وفي الإسلام من التشبه والإجبار، ومثل لذلك عند الهنود بأن خاصتهم تقول أنه يحيط بكل شيء حتى لا تخفي عليه خافية، فيظن عامتهم أن الإحاطة تكون بالبصر، والبصر بالعين ، فيصف الإله بألف عين عبارة عن كمال العلم[(٣)].

---

(١) البيرونى: تحقيق ما للهند (من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) – حيد أباد – دائرة المعارف العثمانية – ١٩٥٨ – ص٢٠.

(٢) يُنظر: البيروني: تحقيق ما للهند (من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) مصدر سابق – ص٢٠.

(٣) يُنظر: المصدر السابق ص٢٣ – ٢٤.

وعند الكلام عن عبادة الأصنام يتكلم بما يفيد بأن عبادة الأصنام نحلة العوام لا الخواص، ويقول: معلوم بأن طباع العامة نازعة إلى المحسوس، نافرة عن المعقول الذى لا يعقله إلا العالمون الموصوفون بكل مكان بالقلة[١].

وتتضح أيضا فكرتنا التي سعينا إلى إثباتها في كلام البيروني، في موقف واحد من أكبر مفسري الأوبينشاد أقصد شنكارا / القرن التاسع الميلادى.

وقد ميز البيروني بين إلهين يعبدهما الهندوس هما:-

الإله الأول براهمان (أي الواقع المطلق) وهو الذي يعبده المتدنيون المتفلسفون الذين يبحثون ويجدون حقيقة واحدة في العالم.

والإله الثاني أشفارا أي الخالق عندهم، وهو الذي تعبده عامة الناس من الهندوس لما يتبدى لهم من زمان ومكان وسببية وتغير، فوجود هذا الإله هو نتيجة أساسية تتفرع عن جهلنا بحقيقة البراهمان (الواقع المطلق)، كما أن هذا الإله لا يمكن البرهنة عليه بالعقل وكل ما نستطيع إزاءه هو أن نفرض وجوده فرضاً باعتباره ضرورة عملية، تهب الطمأنينة لعقولنا القاصرة، وترتقي بحياتنا الخلقية، وهى ضرورية على النحو نفسه الذي يكون فيه الزمان والمكان والسببية عناصر ضرورية لحياتنا الفكرية، فحقيقتها ليست مطلقة، وليس لها صدق موضوعي في الوجود[٢].

ولهذا يجوز للمرء عندهم أن يعبد الإله في أي معبد يشاء ويركع أمام أي إله بغير تفريق ولكنه سيجاوز هذه الصورة العامية في العقيدة الدينية التي تغفر للعوامل وسيشعر بما في هذا التعدد من وهم خادع.

---

(١) يُنظر: المصدر السابق ص٨٤.

(٢) يُنظر: ألبير شوايتزر: فكر الهند – مرجع سبق ذكره – ص٥٥.

تجلي الإله براهمان في العالم ومظاهره المتنوعة:

رأينا فيما سبق، أن المفكرين في الهند قد عجزوا عن تأكيد أي شيء في محاولتهم لتحديد طبيعة براهمان، ولكنهم في الحقيقة لم يحبطوا تماماً، بل على العكس، حاولوا تقريبه للأذهان من خلال تحديد مظاهره المتنوعة، تلك المحاولة التي انتهت بصياغة العقيدة التي تقول: أن الإله براهمان المطلق غير المشخص يتجلى في العالم من خلال ثلاث آلوهات وهى براهما وشيفا وفشنوا، إلا أن تلك الألوهات لم تكن شخصيات مستقلة، بل جوانب ومظاهر يتجلى بها الإله في العالم، فهي تمثل ثلاثة وظائف إلهية.

لذا يرى الإنسان أن الإله براهما يتولى عملية خلق الكون، والإله فشنو يتولى حفظه، أما شيفا فيتولى إفناءه. يقول ألبير شويتزر: "في نظر الهندوسية المتطورة يشكل فشنو وشيفا وبراهما نوعا من الثالوث، فالإله نفسه له ثلاثة أسماء ترتبط بثلاثة مظاهر لشخصيته ونشاطه[(١)].

أولاً: الإله براهما :

تذهب جذوره بالعمق في البراهمانية، وهذا الإله، كما قلنا، لم يكن أكثر من تجسيد مذكر للإله براهمان المجرد، فهو بمثابة تحديد للإله المطلق، فهذا الإله، كما أشار فراس السواح، "هو القوة الخلاقة للإله براهمان، وهذا الوجه الخلاق للمطلق هو الرب الذى يتوجه إليه الناس بالعبادة والصلاة، وهو بوابة عبور الوعي الإنساني نحو المطلق السرمدي الساكن"[(٢)].

ولكن على الرغم من انتمائه إلى الثلاثة السائدة " إلا أنه اليوم قد غدا إلهاً مهجوراً، لا يعبد إلا من قبل القليلين"[(٣)].

---

(١) ألبير شوايتزر: فكر الهند – ص١٥٢.

(٢) فراس السواح: الرحمن والشيطان– ص٤٣.

(٣) See . Kenneth Morgank : The religion of the Hindus , pp ٦٦ – ٧٣

ثانياً: الإله شيفا :

في الأساس كان اسمه رودارا[١] وهو باسمه هذا يعتبر واحداً من أقدم الألهة في الريج فيدا، إلا أنه في بداية العصر المسيحي أصبح اسم سيفا هو الإسم الدارج، يقول جفرى بارندر: "مع حلول القرن الثاني بعد الميلاد بدأنا نسمع عن المتعبدين لشيفا[٢].

وعلى أية حال يعتبر هذا الإله "تشخيص للزمان المدمر الذي أنهى كل شيء[٣] ولكنه إذا كان من جراء هذا إلاها مرعباً، فإنه من جهة ثانية، شيفا الرحمن، وهو نعت يلقى عليه بقصد استجلاب الخير[٤].

ولهذا الإله مظاهر كثيرة، من خلالها تبرز مظاهر كثيرة للواقع المطلق، وتعتبر النارتاراجا (أي الراقص الكونى)، أعظم مظهر من مظاهر هذا الإله، وهو بهذا المظهر يضم في قوامه براهما الخالق وفشنو الحافظ ويغدو بذلك رب الخلق والتدمير وفي نفس الوقت الإله الذي يحافظ برقصه على الإيقاع الأبدى للكون[٥]، كما يزعمون، عليهم من الله ما يستحقون.

---

(١) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب – ص١٦٨.

(٢) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب – ص١٦٩.

(٣) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان– ص٦٧.

(٤) معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية – بيروت – معهد الإنماء العربي – ط١ – ج ٢ – ١٩٨٦ – مادة الهندوكية. ص١٤٢٣.

(٥) جون كولر: الفكر الشرقي القديم – ص١٦٣ وما بعدها.

ثالثاً: الإله فشنو :

كان إلهاً متواضعاً في العصر الفيدي، ولم يذكر عنه "غير أنه الإله الذى قاس أبعاد العالم بثلاثة خطوات جبارة"[١]. إلا أنه فيما بعد تجاوز تلك المكانة وارتقى إلى مرتبة الإله الأعظم، وأخذ يضم في قوامه العديد من الآلهة، وبهذه الصورة تعرف عليه الملايين في الهند.

وتبعاً للمؤثرات الشعبية الهندية " فإن الإله فشنو يرقد نائماً فوق حية اللاتناهى خلال مزن تلاشى فيه العالم، وهو يحلم بعالم متلاشى[٢] من سرته تنمو زهرة لوتس حاملة براهما الذي خلق العالم، وهنا يتجسد فشنو في شخص الخالق، ويندرج تحته آلهة كثيرة بوصفها (أناتارا) أي تجسيدات أرضية له[٣].

وتبعا لهذه النظرية، أو نظرية التجسيد الإلهي، ينزل الإله فشنو الأرض لكي يعيذ توازن النظام الكوني الذي خربته قوى الشر، وهو هنا يتخذ شكلاً حيوانياً أو يتخذ شكلاً واحداً من الأبطال المؤلهين، وبشكل عام يتخذ شكلاً واحداً من عشرة تجسيدات مختلفة، علما بأن "كل تجسيد من تلك التجسيدات باعتباره شكلا لفشنو هو تجل لبراهمان (الواقع المطلق والحقيقة النهائية) [٤].

---

(١) سرفبالى رادار كرشنا : الفكر الفلسفي الهندى – ص٣٢ – ٣٣.

(٢) معن زيادة وآخرون : الموسوعة الفلسفية العربية – بيروت – معهد الإنماء العربي – ط١ – ج ٢ – ص١٤٢٢.

(٣) تعنى نظرية /أناتار/ نزول الإله إلى العالم ، وأساس هذه النظرية الاعتقاد بأن الإله فشنو الإله الحافظ، يحل دائما في الإنسان والحيوان لإنقاذ العالم ، كلما اختل النظام وغلب الفساد.

(٤) جون كولر: الفكر الشرقى القديم – مرجع سبق ذكره، ص١٥٢.

ولكن يتوجب علينا ألا نخلط بين تلك التجسيدات وبين الواقـع، فهـي ليست أكثر من رموز وأشكال مختلفة لمطلق واحد يتجاوزها كلهـا ويبقـى مستعصيا على الفهم.

وفي الحقيقة إن هذه الرؤية هي التي مكنت الهنـدوس مـن القـول بوجود العديد من الأرباب التي يمكن للبشر التواصل معها بشكل شخصـي ومباشر يقول جون كولر: بأنه عندما يضفي على براهمان المجـرد شـكل متعين، فإن قبول هذا الشكل يصبح أمراً ممكنا من جانب غالبية الناس[١].

وعلى أية حال فهناك ثلاثة تجسيدات هامة من بين تلك العشرة وهي:

بوذا: وقد ظهر متجسداً بهذا الشكل في العصور الوسطى، أي بعد تـدهور البوذية، ولكن بينما يذهب د. خليفة حسن "إلى أن ذلك قد حدث عندما حاول أتباع بوذا الرفع من شأن البوذية للفيدية[٢] يذهب جون كـولر، إلى "أن إدراج بوذا في تجليات فشنو إما أن يكون للتأكيـد علـى أن جميع تجليات الخير المطلق تنطلق أصلاً من فشنو وإما أن يكون ذلك – كما يقول – لأن أتباع فشنو كانوا يحاولون احتواء الحركات الدينية السائدة[٣].

راما : أو التجسيد الثانى وهو بطل عظيم في كتاب الرامايانا أحـد الكتـب المقدسة، فقد قيل أن ملك الشياطين راوانا مع جنوده كانوا يزعجـون الألهة والناس جميعاً، فتجسد فشنو في راما، وأغار عليه حتى قتلـه، وأعاد للعالم العدل والإحساس.

---

(١) المرجع السابق – ص٦٨.

(٢) د. محمد خليفة حسن : تاريخ الأديان– ص٦٦.

(٣) جون كولر : الفكر الشرقى القديم – ص١٥٤.

وكما قلنا سابقا بأن رامايانا كان يجسد البطولة والفروسية، كما كانت زوجته سيتا تمثل العفة والوفاء، وقد رفعت إلى أعلى المراتب إلا أنها لم تؤله.

كرشنا : وهو كذلك تجسيد لفشنو ويمثل الحب والجمال.

وقبل أن ننتهي من هذا المبحث وننتقل إلى تصور آخر من التصورات الفلسفية التي خلفتها لنا الحضارة الهندوسية القديمة، لابد من الإشارة إلى حقيقة هامة، وهي التي أشار إليها فراس السواح "بأن الحضارة الهندية كانت تبدى تحرراً واضحاً من آية دغمائية تتعلق بطبيعة الإله، وجوهر الدين لديها لا يقوم على الاعتقاد بوجود الإله أم عدمه، أو على تعدد الآلهة أم التقائها في واحد، فمن الممكن للهندوسي أن يكون ملتزماً بدينه سواء آمن بإله واحد أم آلهة متعددة، أم لم يؤمن بالآلهة طرداً، لأن هذه المسألة لم تشكل أبداً حجر الزوايا للديانة الهندوسية"[١] .

ثانياً : تصور العالم في الحضارة الهندية القديمة (الهندوسية نموذجاً)

لكي نفهم النظريات التي خلفتها المدارس الفلسفية في الحضارة الهندية القديمة عن العالم، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ثلاثة مفاهيم أساسية، كانت تعتبر الطريق الأساسي الذي سارت عليه العديد من مدارس الفكر الهندي في محاولتها لإنشاء نظرياتها عن العالم.

وهذه المفاهيم هي التالية :

١- مفهوم الريتا.

٢- أصل العالم، ومفهوم الوحدة القائم في قلب الأشياء.

٣- مفهوم المايا.

---

(١) فراس السواح – دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الدين) – د. ت – ص ٢٥٤، ٢٥٣.

لقد وقفت المدارس الفلسفية من تلك المفاهيم موقفين :

الأول: يأخذ تلك المفاهيم، ويعتبرها الأساس الذي سيسير عليه في تقديم نظريته عن العالم.

الثاني : يرفض البعض من تلك المفاهيم، ويقدم وجهة نظر مخالفة لها.

وفي الجانب الأول تبرز لنا الفيدانتا، وفي الجانب الآخر تبرز لنا السمخايا.

ومن هنا فإننا في معرض هذا البحث سنبين، تلك المفاهيم والآراء التي قيلت في كل واحدة منها.

أولا: المفاهيم الثلاثة في تصور العالم.

قلنا أن تصور العالم بالنسبة لبعض المفكرين في الهند القديمة، يقوم على ثلاثة حقائق أساسية، هي الريتا، مفهوم الأصل والوحدة الكامنة في قلب الأشياء والمايا.

أولاً: مفهوم الريتا: أو (دهار مان) أي سنة الكون الأبدية :

يعتبر الاعتراف بهذه الحقيقة أحد الأشكال الخاصة التي ظهرت فيها عقيدة الوحدة[١] والريتا هي الطبيعة الحقة التي تنظم الأشياء، والإيقاع الجوهري للوجود، فهي كما قال سرفبالى رادار كرشنا: "تمثل القانون والوحدة أو الصواب المتضمن في نظام العالم[٢].

---

(١) جان فيليوزات : فلسفات الهند– ص٨.

(٢) سرفبالى رادار كرشنا : الفكر الفلسفي الهندي – ص٥٥.

ووفقاً لهذا المفهوم فإن العالم بالنسبة لمفكري الهند، كان يعمل بطريقة منتظمة على نحو جوهري ولهذا المفهوم، كما أوضح ألبان. ج. ويدجرى، ثلاث صلات أساسية"[١] فهو :

أولاً : يرتبط بما في العالم الفيزيائي من اتساقات ثابتة، مثل تتابع الفصول، وما يجرى على النبات من الإنبات والنمو والإثمار والذبول، وحركات الأجرام السماوية، وهو بهذا المعنى كما يشير فيلوزات، يطابق ما نفهمه بالقانون الطبيعى"[٢].

ثانياً : يرتبط بنظام المجتمع "فالريتا" بالإضافة إلى أنها تمثل النظام والقانون الأبدي للكون، فإنها تمثل ذات المبدأ للسلوك الإنساني[٣]. أي تمثل القانون الأخلاقي الذي نصت عليه الشرائع في الأسفار المقدسة، ووفقا لهذا المعنى فإن السلوك المنظم والمنسجم هو المظهر الهام للحياة الصالحة، أما الفوضى فهي الشر الأكبر.

ثالثاً: يرتبط بمناسك الدين، والعلاقات الإنسجامية بين الناس والكائنات الإلهية.

وأخيراً كان لهذا القانون نتيجة فيما بعد استمرت في قانون كارما، الذي سنتكلم عنه لاحقا.

ويشير سرفبالى رادار كرشنا إلي أنه لا توجد أناشيد موجهة بشكل خاص إلي ريتا، لكن تلميحات وجيزة لهذه الفكرة ترد دوماً في الأناشيد

---

(١) آلبان د. ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه (من كنفوشيوس إلى توينبى) – ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – الجزء الأول – ١٩٩٦ – ص٦٩.

(٢) جان فيليوزات : فلسفات الهند – مرجع سبق ذكره – ص٨.

(٣) سرفبالى رادار كرشنا: الفكر الفلسفي الهندى – ص٥٩.

الموجهة إلي فارونا"[١] وهو بشكل مختصر" حارس الريتا أو النظام الطبيعي والأخلاقي في الكون، وبدونه لا يمكن للفصول أن تتعاقب علـــي التـــوالي، ولولاه لا نهارت كذلك بنية المجتمع[٢] وبما أن الريتا هي الإيقاع الجـــوهري للوجود، فإنها بالتالي أكثر أساسية من الآلهة، ولكنها بالرغم من ذلـــك تـــرد على سؤال: كيف يعمل الوجود، وليس ما مصدره[٣].

هذا الأمر الذي يقودنا إلي المفهوم الثاني من المفاهيم الأساسية التـــي تتحكم بالتصورات الهندية عن العالم.

ثانياً : أصل العالم والوحدة القائمة في قلب الكون :

ترافق ظهورهذا المفهوم مع تلك المحاولة التي ســـعى مـــن خلالهـــا الحكماء لتحديد الماهية الفريدة للألوهية المجردة، أقصد أن هذا المفهوم قـــد بدأ كينونته بشكله الواضح ، في الفيدا، وخاصة فـــي الأجـــزاء الختاميـــة – وتحديداً في الكتاب العاشر – من ريج فيدا.

فالحكماء هنا حاولوا النفاذ بتفكيرهم إلي أعمق منطقة للوجـــود، تلـــك المنطقة بحسب تعبيرهم الكامنة وراء الوجـــود وعـــدم الوجـــود"، والكلمـــة السنسكريتية التي تعبر عن ذلك الكل غير المقسم هي تيتـــي كـــام TATE KAM وتعني كام KAM الوحدة أو الواحد غيـــر المقســـم، بينمـــا تيتـــي TATE تعني ضمير شخص نكـــرة، كمـــا تـــدعى هـــذه الوحـــدة أيضـــاً بيراشا PERUSHA "[٤].

---

(١) المصدر السابق – ص٥٥.

(٢) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدي الشعوب – ص١٤٩.

(٣) جون كولر: الفكر الشرقي القديم – ص٤٩.

(٤) أ.و.ف. تomلين : فلاسفة الشرق – ص١٧٦.

فالحكيم الهندي كما بين كولر "قد افترض وجود مثل هـذه الحقيقـة وعدها مصدر هذا الزوج من الأضداد، بل إن التضاد بينهمـا يشـير إلـي وحدتهما السابقة ، تماماً مثلما يحدث عندما تنقسم ثمرة فاكهة إلي قسـمين، فهذين القسمين يشيران إلي كل سابق، وهذا الواحد غير المقسم للواقع هو ما ينشده الحكيم ويعتبره مصدراً للوجود والعدم معا"[١].

ومع أنهم أشاروا إلي تلك الحقيقة، بأنها الوحدة غير المقسمة، إلا أنهم قد أحسوا بعجز العقل عن إدراكها "فالعقل الذي يبحث فيمـا وراء الكينونـة واللاكينونة، لا يجد إلا ظلالاً ملفوفاً بظلام"[٢]. فماذا يمكن أن يكون موجوداً وراء الوجود وعدم الوجود، إلا ما هو لا شكل ولا فحوي، فلـيس هنـاك – كما يقولون – "هواء أو فضاء، أو فارق بين الموت والخلود، كما لا يوجـد هنا نور ولا ظلمة، بل إن الظلمة نفسها لا يمكن أن ترى، فهنـاك فـراغ لا حدود له"[٣].

وعندما تساءلوا في تلك الترنيمة، عن العلة الأساسـية الكامنـة وراء ظهور هذا الواحد، هذا الوجود غير المنقسم، "قالوا بأن الرغبة دخلت تلـك الوحدة منذ البداية، وكان الفكر هو النتاج"[٤] وهذا يعني أنها ظهرت بقواها الخاصة، وليس هناك قوة أو إله يقف خلف هذه الوحدة، فهي بشكل مطلق قد أنشأت ذاتها ومن خلال الرغبة أيضا ظهر الوجود كفكرة بالقوة فـي تلـك الوحدة، ولكن كيف حدث ذلك ؟" يجيب الحكماء عن هذا بقولهم: "هو وحـدة يعرف، أو يمكن ألا يعرف وهو في غبطته"[٥].

---

(١) جون كولر : الفكر الشرقي القديم – ص٥١.

(٢) المرجع السابق – ص٥١.

(٣) سرفبالي رادارا كرشنا : الفكر الفلسفي الهندي– ص٥٣.

(٤) المصدر السابق – ص٥٣.

(٥) المصدر السابق – ص٥٤

وهكذا بالرغم من أن حكماء العصر الفيدي، لم يقدموا لنا أي تصور واضح عما يبحثون عنه، إلا أنهم كانوا متأكدين من أنه لابد من وجود تلك الوحدة القائمة وراء الوجود وعدم الوجود ، ويتابع مفكرو الأوبانيشاد تلك المغامرة الفكرية، إلا أن التعبير عنها قد صار أكثر صقلاً ودقة.

ومع أن، الأوبانيشاد تعد امتداداً واضحاً للمعرفة الفيدية، إلا أنها ممعنة في داخلية النفس، هذا الأمر الذي جعلها تسمو بمصطلح لم يكن له إلا ذكر مختصر في الفيدا، وهو الإتمان، وسنأتي على ذكره فيما بعد.

أما القضية التي يبدأ منها حكماء الأوبانيشاد فهي: "أن هذا الوجود المتعدد بصورة، والمتكثر بألوانه هو وجود غير محكم محدود، ولما كان كذلك، فإنه لا يستطيع أن يعتمد على نفسه، ولهذا كان لابد له من أن يعتمد في حقيقته على مجال ذي خاصية مختلفة تماماً، هذا المجال الآخر هو أساس كل وجود، إنه ذلك الكائن الواحد الذي تحدث عنه النشيد الفيدي [(١)].

والإسم المعطى لهذا الشيء هو برهمان، وكما قلنا سابقا بأن حكماء الأوبانيشاد قد سجلوا أن البحث عن برهمان هو البحث عن الواقع الخارجي المطلق.

وبراهمان كما قلنا هو القاع التحتي غير المتغير للعالم بأكمله، فالعالم كله كما – كان يؤكد حكماء الأوبانيشاد – كله براهمان"[(٢)] وكل شيء هو براهمان"[(٣)] فهذا الإله خلق العالم – في زعمهم – ودخل فيه وصار أتمان لكل شيء. فبراهمان هو أتمان، وأتمان هو براهمان، وهذا هو معنى عبارة (تات تفام تسي) أي ذلك هو أنت.

---

(١) أ.و. ف. تomlين : فلاسفة الشرق – مرجع سبق ذكره – ص١٨٢.

(٢) سرفبالي راداراكرشنا : الفكر الفلسفي الهندي – مصدر سبق ذكره – ص١١٢.

(٣) المصدر السابق ص٩٩.

وبهذا فإنه في كل كائن هناك جزء من براهمان، وأن أتمان (الروح) – الوجود الأزلي الذي لا بداية له ولا نهاية، روح العالم وروح الكائنات في نفس الوقت – هو المقصود بهذا الجزء وبهذا "يكون الإله في الأشياء والأشياء في الإله"(١).

وبهذا الشكل فإنه وفقاً للتصورات التي قدمتها الأوبانيشاد فإن هناك واقع مطلق واحد هو (براهمان – أتمان)، براهمان هو الواقع الخارجي المطلق، وأتمان هو الواقع الداخلي المطلق.

يقول سرفبالي راداراكرشنا: "بأن الحقيقة الموجودة في قلب الوجود تنعكس في أعماق الروح وبراهمان هو المطلق عندما يتكشف موضوعيا، وهو أتمان عندما يتكشف باطنيا، وذلك هو معني العبارة (تات تفام تسي) ذلك أنت تكون"(٢).

وما يقصده هذا المفكر بقوله السابق هو الإشارة إلي مسألتين :

أولاً: التأكيد على وحدة الواقع المطلق، ثانياً: التأكيد على قدرة المرء بالدنو من ذلك الواقع، أي أن المرء يمكنه الدنو من الواقع المطلق إما بالنظر إلي خارج نفسه، أو بالنظر إلي أعماق نفسه، وهذا الأمر الذي سنسعى إلي توضيحه عندما نتحدث عن مشكلة الخلاص في الفكر الهندي.

وعلي أية حال إن "هذه الشمولية اللامحدودة لماوراء الذي لا يتغير، تعني أنه لا يمكن أن يقوم بجانبها شيء آخر أو أن يضاف إليها شيء آخر وبهذا المعنى يقال أن براهمان هو الكل(٣).

---

(١) Kenneth Morgank : The Religion of the Hindus – P٨٣ .

(٢) المصدر السابق – ص٧٣

(٣) جيمس ب، كارس : الموت والوجود – ترجمة بدر الديب – القاهرة – المشروع القومي للترجمة – ١٩٩٨– ص١٥٢.

وبناءاً على ما سبق يمكننا أن نؤكد بأن المغزى الكامن وراء تعـاليم الأوبانيشاد، هو التأكيد علي أن كل الأشياء والعمليات المختلفة والمتمايزة في العالم ، هي تجليات لواقع مطلق، أكثر عمقاً، لا يعـرف الإنقسـام، إلا أن جهلنا وعدم معرفتنا بهذا الواقع، هو الذي يحدد فهمنا للعالم، فنحن في هـذه الحالة نوضح العالم، ونشاهد الواقع بشكل متعدد في آلاف الأشكال.

ومعنى هذا، أن حكماء الأوبانيشاد قد ميزوا بين الواقع وبين ما يظهر بأنه واقع، هذا التمييز الذي يقودنا إلي المفهوم الثالث، من المفـاهيم التـي تصوروا من خلالها العالم، أقصد مفهوم المايا.

ثالثاً: مفهوم المايا (الوهم):

يدل هذا المفهوم علي الحالة السيكلوجية للإنسان، فالإنسان في هـذه الحالة يخلط بين الأشياء والأشكال والبنى الموجودة من حوله، وبين الواقع، من دون ان يدرك وحده براهمان[1].

والمـايا "تدل علي الصفة اللاجوهرية أو الظواهريـة فقـط للعـالم الحسـي"[2].

وفي الحقيقة إن تعبير المايا لا يعني أن العالم وهم بل إن الوهم يكمن في وجهة نظرنا، يقول ول ديورانت "إننا في هذه الحالة نعجز عـن إدراك الأشياء إلا في صورها التي تعرض علينا وهي في الزمان والمكان كـذلك نعجز عن التفكير فيها إلا علي أساس النسبة والتغير، وما هذا، كمـا يقـول

(١) أود هنا الإشارة إلي ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذاهب الواقعية realism فهـذه المذاهب تشير ببساطة إلي أن العالم الموضوعي الذي تم اكتشافه من خلال التجربة، هو عالم حقيقي ويوجد بصورة مستقلة عن معرفته ، وكذلك فإن هذه المذاهب تقدم نظرة تعددية للعالم، بحيث إنها تجتمع على أن الواقع الموضوعي يتألف من العديد من الموضوعات المختلفة.

(٢) علي زيعور : الفلسفة في الهند – ص٣٣٥

ديورانت، إلا قصور فطري في طبائعنا، أو جهل يرتبط بطريقة إدراكنا نفسها، وهو جهل كتب على الجسد أن يصاب به"[١].

ولتوضيح طبيعة الجهل، فإننا سنتناول المثال الذي قدمته شنكارا عن الحبل الذي يرى علي سبيل الخطأ أنه ثعبان.

فالعلم المنظور، كما يرى يشبه لفافه حبل تخال للرائي أنها أفعى، ولكن عند اتضاح الحقيقة، فإن ذلك المظهر الكاذب لن يضللنا ثانية، فمظهر الأفعى يتلاشى من لفافه الحبل، كذلك فإن مظهر العالم يزول في براهمان.

وقوام هذا الموقف الخاطئ الجهل بما هو هناك حقاً، ويبين جون كولر، "بأن الجهل في حد ذاته ليس كافيا لإفراز الوهم، بل يجب أن يكون للجهل الذي يفرز الوهم جانبان:

١-أن يغطي الواقع الماثل بالفعل، أي الحبل.

٢-أن يشوه بالفعل ما هو موجود حقا، ويقدمه باعتباره شيئا مخالفا لما هو عليه حقا[٢].

وهكذا فإنه بسبب المايا أو الإفيديا، نخلط بين الواقع المطلق وبين الموضوعات العادية، ونعتقد بأن الأشكال والبنى والأشياء هي أمور واقعية، بدلا من التأكيد أنها مفاهيم لمقايسنا وعقولنا التصنيفية.

فالإنسان تحت تأثير المايا كما، يبين فراس السواح، "لا يدرك الحقيقة التي تقول، بأن الكل هو الأصل، وبأن الأجزاء (الأحداث والظواهر) ليست إلا مفردات للقياس، خلقها الإدراك التجريبي للإنسان الذي لا يدرك ما حوله إلا كقطع مستقلة وكيانات متباعدة"[٣].

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة المجلد الثاني الجزء الثالث – ص٢٧١.

(٢) جون كولر : الفكر الشرقي القديم– ص ١٣٥.

(٣) فرانس السواح : دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشا الدافع الديني)– ص٢٥٧.

وما تجدر الإشارة إليه: أننا عندما نقول بأن العالم مايا، فإننا لا نعني بقولنا هذا، بأن العالم الذي ندركه بحواسنا، هو عالم لا وجود له، بل إنه عالم "أنصاف أضواء، أنصاف حقائق، عالم غير منضبط وغير دقيق، على حد تعبير توملين[1].

لتوضيح هذه الفكرة نسوق المثال التالي :

إذا كانت الموضوعات التي تشكل تجهيز العالم شبيها بالموضوعات الوهمية الخاصة بتجربة الحلم، فإنه يصبح من الممكن التوفيق بين وجود براهمان وحده، باعتباره الواقع المطلق، وبين العالم التجريبي، باعتباره غير حقيقي.

فالثعبان الذي يتم إدراكه في الحلم إنما يوجد في الحلم، ولكنه ليس واقعياً، ولابد من التسليم بأنه موجود، فبغير هذا التسليم لن يكون هناك حلم، ولكن كونه واقعياً، هو أمر لا سبيل إلي التسليم به، ذلك أن لا واقعيته هي ما يميز هذه التجربة المحددة باعتبارها تجربة حلم، وبطريقة مماثلة فإن موضوعات العالم التجريبي لابد لها أن توجد، لأننا ندركها إدراكاً حسيا، وإنكار وجود موضوعات العالم التجريبي هو إنكار لتجربة الإدراك المألوف.

ولكن إذا كان هناك تشابه بين موضوعات الحلم والموضوعات التي يتم إدراكها في تجربة اليقظة ، فربما يمكن أن يقال عن موضوعات تجربة اليقظة أنها غير واقعية بالمقارنة بتجربة واقع أعظم، ففي نهاية المطاف ما دام المرء يحلم، فمن المستحيل النظر إلي موضوعات الحلم باعتبارها غير واقعية، ولكن يمكن اعتبارها كذلك في حال الوصول إلي مستوى مختلف من التجربة، ومن هذه النقطة يقال بأن تجربة الحلم غير واقعية، وبهذا فإنه قد

(١) أ.و. ف توملين : فلاسفة الشرق – ص٢٦٨.

يكون هناك مستوى مختلف من مستويات التجربة، تمكننا من النظـر إلـي موضوعات تجربة اليقظة باعتبارها غير واقعية"[١].

إذن فبحسب النظرة البراهمانية للطبيعة تكون كل الأشياء نسبة متدفقة ومايا متغيرة دائما، ولهذا فإن تحرير الإنسان من المايا، تعني التأكيد على أن كل الظواهر التي ندركها، وأن كل شيء بما في ذلك نحن أنفسنا، جزء مـن واقع مطلق هو البراهمان. يقول فراس السواح: "إن من أفلح بقهر سـلطان المايا، فإنه يتابع رؤية العالم من حوله كما يراه الآخرون ، ولكنه يدرك في الوقت نفسه أن الأجزاء التي يراها ويتعامل معها لا تمتلك طبيعة خاصة بها، بل أنها تقوم في علاقتها ببعضها البعض، وفي علاقتها بالكل الـذي يمتلـك وحدة الوجود الحق"[٢].

وفي الحقيقة إن هذه النظرة الواحدية للوجود، لم تنل رضا العديد من المذاهب و المدارس الفلسفية في الحضارة الهندية، فعارضوها بشدة، وتعتبر مدرسة السمخايا واحدة من أبرز تلك المدارس، وهي تنطلق من القول بـأن العالم المدرك يوجد علي نحو واقعي ومستقل عن كونه مدركا، وهم يبررون نظرتهم هذه بأنه " إذا وجد شيء ليعرف، فهناك إذن موضوع يوجـد علـى نحو مستقل عن الإدراك حتى على الرغم من أنه ممكن ربطه بمـن يقـوم بالمعرفة على نحو تصبح معه مدركه ومعروفة، ومن ثم فإنه من المنطـق التسليم بالوجود الواقعي الحقيقي للعالم الذي تجري معايشـته وتجربتـه، إذا زعمنا بأن هناك معرفة حقا"[٣].

---

(١) جون كولر : الفكر الشرقي القديم – ص١٣٤ – ١٣٥.

(٢) فراس السواح : دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الدين) – ص٢٥٧

(٣) جون كولر : الفكر الشرقي القديم– ص١٢٨.

ولم نكتف فلسفة السمخايا بهذا، بل تخلت عن النزعة الوحدانية البراهمانية تماما، وأسلمت نفسها لنظرة ثنائية عن العالم[1] وأكدت بأن العالم يحتوي منذ الأزل عدد لا يحصى من الجواهر (بعضها مادي و بعضها الآخر روحي) ومن اتحاد تلك العناصر وانفصالها ينجم كل ما يجري في العالم، ولكن المشكلة التي واجهت أنصار هذه المدرسة تتجلى في السؤال التالي: كيف ولماذا يتحد هذان العنصران ؟ ثم كيف ولماذا ينفصلان ؟ وهذا ما سنعرضه فيما بعد، عندما نعرض مفهومهم عن العالم.

ولكن على الرغم من مثل تلك المواقف السلبية، فإنه قيض لفلسفة الأوبانيشاد، أي لمذهب وحدة الوجود على مر العصور التاريخية، من يؤيدها من الشعوب الهندية.

ومن أهم المذاهب والفلسفات التي تؤيدها فلسفة الفيدنتا، ويعتبر شنكارا واحد من أهم فلاسفة الفيدنتا الذين سعوا إلى إبراز تلك الوحدة.

يعتبر شنكارا فيلسوف الهند الأكبر، ومن أهم أعلام فلسفة الفيدانتا، وهو الذي فسر الإوبانيشاد بتصور واحدي، وأعاد بتعليقاته المشهورة على الإوبانيشاد والبهاجهافادجيتا السيادة للثقافة البراهمانية.

وقد شيد شنكارا مذهب المطلق الروحاني واعتبره خلاصة الأوبانيشاد.

وهو على غرار فلاسفة الأوبانيشاد يعتبر بأن (براهمان – أتمان) هو الوجود الحقيقي فقط، وما عداه من صور المحسوسات وهم وأن العالم الحسي الذي يقع تحت حواسنا هو العالم الذي أقامته الحواس ولذلك فهو عالم المايا عالم الوهم والخداع.

---

(١) ألبير شوايتزر: فكر الهند – ص٦٤.

تصور الإنسان في الحضارة الهندوسية القديمة :

اهتمت الفلسفة الهندية كغيرها من الفلسفات الشرقية القديمة بدراسة الإنسان، بل أن الإنسان في الفلسفة الهندية كان يعتبر المحور الأساسي الذي انطلقت منه كل فلسفاتهم، فمن خلال الاهتمام بمصيره الروحي وبحثهم عن الطابع المميز لحياته داخل الكون، ومحاولاتهم لإيجاد الوسائل التي تحقق التوائم بين الإنسان والكون شكلوا القسم الأعظم من تأملاتهم، عن الطبيعة وما بعد الطبيعة.

وعلى أية حال إن الإنسان في الفكر الهندي، كان يخضع لمجموعة من القوانين الميتافيزيقية التي تحكم وجوده في العالم، وهذه القوانين هي التناسخ والكارما والموكشا.

كما كان يندرج في نفس الوقت ضمن نظام طبقي صارم لا يمكن تغييره.

وهذان الجانبان هما ما سنسعى إلى دراستهما في ضوء محاولتنا تقديم تصور واضح عن الإنسان الفكر الهندي القديم.

أولا : الإنسان من الناحية الميتافيزيقية.

تنطلق الطوائف الهندوسية في دراستها للإنسان من الناحية الميتافيزيقية، من ثلاثة معتقدات أساسية ترقى إلى مقام اليقين المطلق، ولا يصلح دين الهندوسي بدونها، وهذه المعتقدات هي التالية:

- عقيدة التناسخ.
- عقيدة الكارما.
- عقيدة الموكشا أو النيرفانا.

عقيدة التناسخ:

تذهب عقيدة التناسخ على نحو متكرر، وتولد على نحو متكـــرر فـــي كائن جديد، وتبقى هكذا إلى أجل غير معلوم، وفي ضرورة ســـببية تـــدعي بالسنسكرتية سمسارا[١].

وأن هذا التكرار، كما يقول جيمس ب. كارس: هو "المصير الرهيب الذي يتوجب على المرء أن يفعل كل ما يستطيع ليتجنبه، فالتناسخ لا يعنـــي مجرد ميلاد آخر، ولكنه يعني موتاً آخر، والخوف الأساســـي فـــي الفكـــر الهندي، ليس من الموت، بل من الموت الثاني الذي سيتبعه"[٢].

وتعتبر هذه العقيدة، كما بين البيروني، خاصة من خواص أهل الهند، يقول "فكما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار المسلمين، والتثليـــث علامـــة النصرانية، كذلك فإن التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله، لـــم يكـــن منهم، ولم يعد من ملتهم"[٣].

ويشير إلي عقيدتهم بالتناسخ بقوله "إن الأرواح لا تموت ولا تفنـــى، أنها أبدية الوجود، ولكنها تنقل من بدن إلى بـــدن، وتترقـــى فـــي الأبـــدان المختلفة، كما يترقى الإنسان من طفولة إلى شباب إلي كهولة إلى شيخوخة، ذلك أن النفس طالبة للكمال، شيقة إلى العلم بكل شيء، وهذا يحتاج إلى زمن

---

(١) السمسار: هي دورة لا بداية لها ولا نهاية تتجاوز عالم الإنسان لتطالب عالم الظـــواهر بأكمله، فالزمان نفسه عبارة عن عجلة تدور علي نفسها، كلما بلغت الدورة منتهاها عادت إلي نقطة البداية، دون أن تنشد غاية أو تسعي إلي هدف. أنظر، فراس السواح: دين الإنســـان – ص٢٥٤.

(٢) جيمس ب. كارس : الموت والوجود – ص ١٦٢.

(٣) البيروني : تحقـــيق ما للهند (من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)– ص٣٨.

فسيح، وعمر الإنسان قصير، فلابد من أن تنتقل من بدن إلى بدن، وفي كل بدن نستفيد تجارب جديدة ومعلومات جديدة"(١).

عقيدة الكارما:

وهذه العقيدة كانت منتشرة بشكل واسع، فقد تبنتها البراهمانية، والملل الهندية جميعاً، والبوذيون والجاينيين وغيرهم"(٢) وتقول هذه العقيدة:

بأن أفعال الإنسان التي يقوم بها في حياته الراهنة، هي التي تحدد مصيره في الولادة اللاحقة، كما أن حياته الحالية قد تحددت بما تم من أفعال في حياته السابقة.

"والكارما تعني حرفياً الفعل، فهي قانون السبب والنتيجة، والكارما في وقت واحد القوة الكامنة داخل الفعل والنتائج التي تؤدي إليها أفعالنا، فلكل فعل – حتى أضأل الأفعال – نتائج معينة"(٣).

وهكذا فإن هذه العقيدة تقضي بان: الموجودات البشرية هم وحدهم المسؤولون الحقيقيون عن الوضع الإنساني "فالإنسان كما يقول حامد عبد القادر: "وحده المسئول عن مصيره"(٤) فهو مسئول عما هو فيه، وعما سيؤول إليه، وقد قرر بنفسه ماضيه، وسوف يقرر مستقبله.

---

(١) يُنظر: المرجع السابق – ص٣٩، وما بعدها.

(٢) ألبان .ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه (من كنفوشيوس إلي توينبي) – مرجع سبق ذكره – ص٧٢.

(٣) جين هوب: بوذا – ترجمة إمام عبد الفتاح إمام – القاهرة – المشروع القويم للترجمة – ٢٠٠١ – ص٤٥.

(٤) آلبان .ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه (من كنفوشيوس إلي توينبي) – مرجع سبق ذكره – ص ٧٣.

وهكذا كانت هذه العقيدة "بمثابة التعبير عن نظام الوجود البشري الأخلاقي، وهذا المعنى الذي كان يشير إليه التحديد الثاني من معاني الرتا، فهو الإقناع بأن تاريخ البشر يسير متوافقا مع مبادئ عدالة مطلقة[١].

وفي الحقيقة لا يقصد الهندوس بهذه العقيدة الإشارة إلي نوع من الآلية السرية الغامضة، بل يريدون من ورائها الإشارة إلي سمة عامة من سمات الوجود الإنساني، يقول ويدجري: "ليس هناك أي نوع من أنواع الحتمية، لأن المذهب الهندي كان مرتبطاً ارتباطاً واضحاً باعتقاد في إمكانية التقدم الروحي وبإمكانية الوصول هكذا إلى غاية، إذ أن للفرد من الناحية الروحية حرية داخلية كاملة، فإن بذر بصورة مختلفة حصد بصورة مختلفة"[٢].

الموكشا أو النيرفانا:

بأن هناك خلاصاً، من التكرار الذي لا ينتهي للموت والميلاد الجديد الذي يعقبه.

هذه العقيدة مشكلة أساسية في الفكر الهندي القديم، هذه المشكلة التي تتجلى في التساؤل حول الوسائل والطرق التي يمكن للمرء من خلالها الوصول إلى هذا الهدف ؟ أي الوسائل التي تحقق الإنعتاق الكامل من ذلك التكرار الممل للموت والميلاد؟

ومن أجل تحديد طبيعة الإجابات التي قدمتها الحضارة الهندية، فإننا سنعرض هنا لموقفين.

الموقف الأول: يتمثل في الإجابة التي قدمها الفكر الهندوسي.

الموقف الثاني: يتمثل في الإجابة التي قدمها الفكر البوذي.

(١) المرجع السابق – ص٧٣.

(٢) المرجع السابق – ص٧٣.

فكل واحد منهما حاول الإجابة عن ذلك التساؤل بطريقته ومنهج خاص به.

مشكلة الخلاص في الفكر الهندوسي:

يتمثل الخلاص في الفكر الهندوسي، في الاندماج والانصهار بين روح الإنسان والروح العليا براهمان، بحيث تصبح معه واحدة، ويعتبر هذا الكمال بمثابة الكمال المطلق للشخص، يقول موركن "لأن الإله براهمان، مطلق غير مقيد بالقيود المادية، ولا يرتبط بالولادة والموت، فمن أتحد به صار مثله"[(١)].

ولهذا يعتبر الخلاص في الفكر الهندوسي، بؤرة الحياة الدينية، والنهاية التي يطمح إليها الكل. ولكن على الرغم من أن هذه الغاية تعتبر القاسم المشترك للطوائف الهندوسية، إلا أنهم مختلفون فيما بينهم بطريقة تحقيقها، يقول د. خليفة حسن: "لقد اختلف طريق الخلاص من هذه الدائرة حسب اختلاف مدارس الفكر الهندوسي، ومن أهم هذه الطرق، طريق العمل، وطريق المعرفة، وطريق العبادة فالمفكرون التأمليون يسلكون طريق المعرفة، بينما يميل أصحاب العزيمة النشطة إلى طريق العمل، أما العاطفيون فيسلكون نهج العبادة[(٢)].

وبين جون كولر "بأن علة هذا الاختلاف ترجع إلى الطبيعة المزدوجة للنفس، فهناك من ناحية النفس الروحية الحقيقية أتمان، وهناك من ناحية ثانية النفس التجريبية (أي الكائن النفسي العضوي)، وهذه النفس تبرز أنماط

---

(١) Kenneht Morgan : the Religion of the Hindus – p ١٤٤

(٢) د. محمد خليفة حسن/ تاريخ الأديان – ص٧٠.

الشخصية المختلفة لدي الأشخاص، وهذا الاختلاف هو علة التمييز بين تلك الطرق الثلاثة[١].

وعلى أية حال لا مجال هنا لتناول المجمل الفكري الذي قدمه لنا الفكر الهندوسي في معالجته لهذه المسألة، ولذلك فإننا سنركز جهدنا على دراسة البهجهادجيتا، لأن تلك الطرق الثلاثة تشكل المحور الأساسي الذي دارت حوله تعاليم كرشنا إلى أرجوانا وهي العبادة والعمل والمعرفة.

أولا : طريق العبادة :

الخلاص في هذه الحالة إنما هو عون يمنح من الله، يقول د. أحمد خليفة حسن "المقصود بهذا الطريق الاعتراف بالضعف الإنساني، وعدم الاعتماد على النفس في تحقق الخلاص، وإعلان الخضوع لله، والإتكال عليه وحبه، وعبادته، فالخلاص في هذه الحالة يتم عن طريق إله مخلص، يخلص الإنسان من الميلاد والممات المتكرر[٢].

فالإنسان من أجل الوصول إلى الله والاتحاد به، ينبغي أن يذكر ربه في كل حين، ويحبه حباً حقيقياً بلا أغراض، ويحب الأشياء من أجله وله فهو بهذا يتحرر من الشواغل الدنيوية، كما يقول هيوستن سميث: "بأن واجب الإنسان أن يحب الإله الحقيقي كحب المرء لصديقه، وحب الزوج لزوجته وحب الوالد لولده، وتجتمع هذه العلاقات في حب إلهه الحقيقي"[٣].

---

(١) جون كولر: الفكر الشرقي – ص٧١.

(٢) د. محمد خليفة حسن : تاريخ الأديان – ص٧٠

(٣) See , Huston smith : The religions of man – New York – Harper colophon Book ١٩٥٨-pp.٣٩-٤٢

ويعتبر هذا الطريق، أعظم طريقة شعبية للاقتراب من الإلـــه أي أن تعبده على شكل رب شخصي، وكما بينا سابقا، بأن الخيال الهندي قد أبـــدع آلاف الأرباب التي تظهر كتجليات لا تحصى.

وكل مجموعة من الهندوس، قد اختارت صفة أو مظهـــر مـــن تلـــك المظاهر وعبدته بكل حب وإخلاص، من غير إنكار الآلهه الأخرى.

" فالإله فشنو مثلاً يحقق الخلاص للروح من تراكم الكارما، فالتوكـــل عليه والتأمل فيه وتكريس العبادة له، وتركيز الفكر عليه، يحقق الخلاص من محيط الوجود المقيد بالموت والحياة المتكررة[١].

وعلى هذا الأساس يعتقد الكثير من الهندوسيين بأن الطـــرق الثلاثـــة (الحب، الاتكال، العبادة) تؤدي إلي التحرر.

ثانياً : طريق العمل:

هو الطريق إلى الاتحاد بواسطة العمل الخالص للألـــه الأعلـــى دون الرغبة في ثماره، ولا رجاء للمصلحة الشخصية، فعنـــدما يتعلـــق العمـــل بالنتائج، فإن المرء، يستهدف تغيير نتائج الأحداث، فنحن نعمل مـــن أجـــل النتائج، ولكننا نعمل أيضاً بسبب نتائج أفعال سابقة، فتعلقنا وانشغالنا بنتـــائج الأفعال يرجع منشأة إلى الماضي، والحاضر إذن ليس إلا المفرق الذي يوجه فيه ماض لم يعد موجودا النفس الجاهلة، نحو مستقبل غير موجود، وهكـــذا تأخذ الذات دور وسيط بين عدمين كبيرين"[٢].

وعلى هذا فإن كرشنا يعلم أرجوانا بأن التحرر لا يكون عن طريـــق الكف عن العمل، أي إن ما يطلبه ليس السلبية، بل العمل البعيد عن الأثـــر والأنانية.

---

(١) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان – مرجع سبق ذكره – ص٧٠-٧١.

(٢) جيمس ب، كارس: الموت والوجود – ص١٦٤.

يقول كرشنا: "إن رفض الأعمال والقيام بها بشكل غير أناني يقودان إلى خلاص الروح، لكن أفضلهما هو القيام بها بدون أنانية"[1].

ثالثاً : طريق المعرفة :

أساس هذه الفكرة هي الرؤية التي قدمتها الأوبانيشاد، والتي تنظر من خلالها إلى الأشياء والعمليات المختلفة المتمايزة في العالم، باعتبارها تجليات لواقع أكثر عمقاً لا يعرف الإنقسام ولا القيود، فتنوع الأشياء في العالم وتعددها ليس إلا مظهراً خداعاً يخفي الواقع الموحد، الذي يكمن في قرار هذه الأشياء، وبسبب هذه الوحدة للوجود" فإن الإنسان يحتوي في كيانه الشخصي جزءاً من هذا الواقع المطلق" [2]، وهو بالتالي، "يجد نفسه في كل الكائنات، في الكائن النباتي، كما في الكائن الإلهي"[3].

بناءاً على هذه النظرية، فإن المرء عندما يعرف ذاته، فإنه سيعرف كل شيء، ويصبح ذلك كله.

أما الوصول لمثل هذه المعرفة، فيتجلى، كما قلنا، بتجاوز الجهل المطبق الذي يؤدي إلى تموضع العالم، والتعددية الناجمة عن هذه النظرة.

فبسبب هذا الجهل، يقسم المرء العالم المدرك إلى أشياء منفصلة، ويحسب نفسه فرداً مركباً، متغيراً في عالم قوامه العديد من الموضوعات المتغيرة، وهو كما ترى الأوبانيشاد، لا يستطيع تجاوز مثل هذه المعرفة الزائفة، إلا بمعرفة الحقيقة وحدها" ولا بد لهذه المعرفة أن تأخذ صورة التأمل الذي هو المعرفة بلا موضوع"[4].

---

(١) سرفبالي رادار اكرشنا : الفكر الفلسفي الهندي – ص١٨٠.

(٢) ألبير شوايتزر : فكر الهند – ص٣٨.

(٣) المرجع السابق – ص٣٧.

(٤) جيمس ب. كارس: الموت والوجود – ص١٦٦.

يقول كولر: "أن الذات المطلقة لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة قط، ولا يمكن معرفتها بالطريقة التي يمكن بها معرفة الموضوعات، وإنما يتعين إدراكها مباشرة من خلال التجارب المضيئة للنفس"[1].

ولكن ما هو المقصود بهذه التجارب المضيئة للنفس: وتجيب الأوبانشياد: "بإنه عندما تتوقف الحواس الخمس، ويسكن الذهن في الصمت، عندئذ يبدأ الطريق الأسمي وعندئذ يصبح المرء منجذباً أو متشبثاً بشيء، وتصبح اليوغا هي البداية والنهاية[2].

ولهذا كما يقول ألبير شواتيرز، إنه بحسب الأوبانيشاد: "لا يكفي التخلي عن الزائل من أجل الاتحاد بالبراهمان، وإنما ينبغي أن يركز المرء فكره على العالم الروحاني، فالغاية من هذا التأمل الساكن في المطلق، أي اليوغا، القيام بتجربة نفسية للاتحاد مع الكائن المطلق"[3].

وعلى هذا الأساس يعتبر التأمل اليوجي، الطريق الأساسي الذي يريد الأوبانيشاد تعليمه لمن أراد الوصول للاتحاد مع البراهمان، وهي تشير في نفس الوقت، إلى عدم قدرة المرء، في الوصول بهذه الطريق إلى منتهاها، أي الوصول إلى الاندماج الكامل بين الأتمان والبراهمان، إلا بعد أن يخضع الإنسان لمران صارم منظم يزيل من خلاله الحواجز والعقبات التي تمنع الإنسان عن تحقيق ذاته وهذه العقبات هي:

١- الجهل : بمعني عدم قدرة المرء على التمييز بين المطلق والنسبي.

٢- الشعور بالذاتية: بمعنى أن يفكر الإنسان بمصلحته الخاصة دون مراعاة حقوق الآخرين.

٣- التعلق بالأمور الملذة.

٤-كره الأشياء غير الملذة.

---

(١) يُنظر: جون كولر: الفكر الشرقي القديم – ص٥٨.

(٢) جميس ب. كارس: الموت والوجود – ص١٦٦.

(٣) ألبير شوانيزز: فكر الهند – ص٤٠.

٥- حب الحياة وكراهية الموت.

أما الطريق الذي ذكرته الأوبانيشاد، الذي يتوجب السير عليه من أجل إزالة تلك العقبات والاندماج بالبراهمان "هو التحكم في التنفس، السيطرة على الحواس، التأمل، التركيز، التفكير العميق، الأخذ بالموضوع"(١).

وفيما بعد توسع باتنجالي وهو فيلسوف كبير من فلاسفة اليوجا، من القرن الثاني قبل الميلاد، في هذا الطريق، ووضع خطة أدق في تفاصيلها، مؤلفة من ثمان مراحل، للوصول إلى ذلك الاتحاد، وهذه الخطوات هي بإيجاز التالية:-

١- ياما: عدم الأذى، قول الحقيقة، الامتناع عن السرقة، الالتزام بالعفة.

٢- تياما: وهنا يجب على المرء أن يتبع قواعد سلوكه معينة مثل (الطهارة، التقشف، حب الدرس، الميل إلى الزهد).

٣- الأوضاع : أي الجلوس في أوضاع محددة بدقة.

٤- ضبط النفس.

٥- الانكفاء أو الانقباض: أنها حبس الشعور عن التعلق بالمواد، لأنه إذا لم يتعلق المصائب الخارجية يجد في نفسه الراحة.

٦- التركيز: أي تركيز الانتباه على موضوع.

٧- التأمل: وهو مرحلة أعلى من التركيز، حيث يترك المرء ذهنه ساكناً تماماً، ولكن دون أن يأبه بأي موضوع.

٨- سامادي أو التوحد الكامل: وهذه المرحلة هي الهدف النهائي الذي يسعى إليها اليوجي، وهي كما يرى توملين: "تأخذ صورة ثبات كامل وعميق، وفيها يبلغ الذهن التطابق الكامل مع الحقيقة، ويكون قد خلف ورائه كل نشاطات التفكير بل وحتى التركيز والتأمل"(٢).

---

(١) سرفبالي راداراكرشنا : الفكر الفلسفي الهندسي – ص١٤٧.

(٢) أ.ف. توملين : فلاسفة الشرق – ص٢٦١.

المبحث الثالث

التصوف وأثره في نشأة السيخية

لعب التصوف والمتصوفة دوراً أساسياً في نشر الإسلام في شبة القارة الهندية، بل وفي التأثير على الفكر الهندوسي منذ أن حل التصوف الإسلامي بالهند في القرن الحادي عشر الميلادي.

وقبل أن نتكلم عن تأثير الحركة الصوفية على السيخية لابد لنا أن نعرض في عجالة لتعريف التصوف ونشأة التصوف فنقول وبالله تعالى التوفيق.

تعريف التصوف:-

تباينت آراء العلماء وتعددت في تعريف التصوف، ولابد من معرفة أصل كلمة (التصوف) ومن أين اشتقت للدلالة على ما بعدها من مفهوم التصوف ونشأته ومصادره عند الصوفية وغيرهم، ولهذا نقول أن الاختلاف في تعريف التصوف واشتقاق الكلمة ناتج عن اختلاف الاتجاهات الفكرية والعقدية التي اهتمت بدارسة التصوف، على أن بعض الآراء لا تخلو من التكلف والغرابة وهذا ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

ويمكننا القول بأن من هذه الآراء المتعددة ستة آراء وجدت أن أغلب الدارسين والمفكرين دار حولها، وهي:

يرى أصحاب الرأي الأول أن اشتقاق كلمة التصوف يرجع إلى لبس الصوف، فيقال تصوف الصوف كما يقال القميص، وهو قول السراج الطوسي[(١)].

---

(١) هو أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسي، سالملقب بطاووس الفقراء الصوفي الزاهد، صاحب كتاب "اللمع" في التصوف. قال السخاوى كان على طريقة السنة. ت سنة ٣٧٨هـ.

"لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء"(١) وأبـــو نعيم(٢) والقشيري(٣)، وهذا القول من أقدم الآراء.

ويرى أصحاب الرأي الثاني أن التصوف من صفاء القلوب وهو رأي يستحبه الصوفية، فقد سئل أبو الحسن القناد(٤) عن معنى الصـــوفي فقـــال: مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله في كل وقت بشرط الوفاء(٥).

وقال عسكر النخشبي(٦): "الصوفي لا يكدره شيء ويصفو بـــه كـــل شـــيء"(٧).

---

(١) انظر شذرات الذهب ٩١/٣، والأعلام ١٠٤/٤، ومقدمة اللمع د. عبد الحليم محمود.

(٢) اللمع، دار الكتب الحديثة، ١٣٨، ت/د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى، ص٤٠.

(٣) أحمد عبد الله الحافظ أبو نعيم الأصبهاني، صدوق تكلم فيه بلا حجة، وقد تكلم فيه ابـــن مندة ولكن اعتبره الذهبى من كلام الأقران بعضهم في بعض، ولأبى نعيم حليـــة الأوليـــاء، ومعرفة الصحابة توفي رحمة الله سنة ٤٣٠هـــ، يُنظر ميـــزان الاعتـــدال ١١/١، ولســـان الميزان ٢٠١/١، والأعلام ص ١٥٧/١.

(٤) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابورى القشيرى من بنى قشير بـــن كعب ولد عام ٢٧٦هـــ قال الخطيب البغدادي: كان حسن الموعظة مليح الإشارة وكان يعرف الأصول على مذهب الأشعري والفروع على مذهب الشـــافعي، اشـــتهر بكتابـــة "الرســـالة القشيرية" وتوفي رحمة الله سنة ٤٦٥هـــ. يُنظر تاريخ بغداد ٨٣/١١، وطبقـــات الســـبكي ١٥٣/٥ وتبين كذب المفترى ٢٧١.

(٥) هو: أبو الحسن القناد، علي بن عبد الرحيم كما في اللمع، ولم أجد له ترجمة مســـتقلة، ولكن نقل عنه السراج في أكثر من موضع، وذكر له شعراً، وفي السير للذهبى ٧٢/١٤ في ترجمة النورى أن القناد كتب للنورى بيت شعر ثم أجابه عليه، وكذلك في ترجمـــة الحـــلاج ٣٢٦/١٤، خبر ملاقاته للحلاج، وذكر أبو نعيم خبـــرين للقنـــاد مـــن النـــوري، الحليـــة: ٢٥١/١٠، ٢٥٣.

(٦) عسكر بن الحسين النخشبي صاحب حاتم الأصم وهو مـــن مشـــايخ خراســـان، قـــال الشعراني: وهو من المشهورين بالعلم والفتوة والزهد والتوكل. مات – رحمه الله – بالبادية سنة ٢٤٥هـــ. الطبقات الكبرى للشعراني ص٨٣.

(٧) الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيرى، ص٢٨٢، دار الجبل ١٤١٠هـــ.

وبعض تعاريف التصوف تشير إلى أنه تصفية القلوب من الأكدار(١).

وقال بشر الحافي(٢): "الصوفي من صفا قلبه لله"(٣) ويؤيده السهروردي(٤) فيقول: "الصوفي هو الذى يكون دائم التصفية لا يزال يصفي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النفس.."(٥). فعلى هذا فجمهور الصوفية يذهبون إلى القول بأنه مشتق من الصفاء وأن الصوفي هو أحد خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم من كدرات هذه الدنيا(٦).

---

(١) اللمع، السراج الطوسي، ص ٤٨.

(٢) بشر بن الحارث الحافي، ولد في بغداد سنة ١٥٠هـ، سمع عن كثير من العماء وطلب الحديث ثم اعتزل الناس فلم يحدث، وقد فاق أهل عصره ورعاً وزهداً، ولم ينصب نفسه للرواية وكان يكرهها وقد دفن كتبه لأجل ذلك. وقد مات ببغداد سنة ٢٢٧هـ، وهو ابن ست وسبعين سنة، - رحمه الله -.
يُنظر: تهذيب التهذيب لابن حجر جـ١/٣٨٩، وحلية الأولياء لأبى نعيم، جـ٨/٣٣٦، وصفة الصفوة لابن الجوزى ٢/٣٢٥.

(٣) يُنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى، دار الكتب العلمية ١٤١٣، ص١٠.

(٤) عمر بن محمد بن عبد الله التيمى البكرى الشافعى، شهاب الدين السهروردى، ولد سنة ٥٣٩هـ. وفد بغداد فصحب عمه الشيخ عبد القاهر وأخذ عنه التصوف، قال ابن نقطة: "كان شيخ العراق في وقته، توفي سنة ٦٣٢هـ، وفي طبعة دار الكتاب العربي للعوارف، ذكر أن المؤلف عبد القاهر بن عبد الله أبو النجيب السهروردي، وهو عم المترجم له وليس هو، يُنظر في ترجمة شهاب الدين: طبقات الشافعية للسبكى ٨/٣٣٨، ووفيات الأعيان ٣/١١٩، وشذرات الذهب ٥/١٣٥، ومقدمة العوارف لعبد الحليم محمود، يُنظر: "أبو حفص السهروردي، حياته وتصوفه" دراسة مفصلة، لعائشة المناعى، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، قسم العقيدة، ١٩٨٥م. وفي ترجمة أبي النجيب، انظر: طبقات الشعراني ١/١٤٠، وقد وهم الشعراني بقوله: عبد القادر، وليس عبد القاهر، والأعلام للزركلي ٤/٤٩ وطبقات الشافعية للسبكي ٧/١٣٣.

(٥) يُنظر: عوارف المعارف السهروردي، دار الكتاب العربى، ص٥٨.

(٦) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٨هـ، ص٦٦. وقد لاحظ نيكولسون أن مقابل كل تعريف ينسب الصوفية إلى الصرف اثنا عشر تعريفاً تشير إلى اشتقاق كلمة (الصوفي) من الصفاء. يُنظر: ص٢٨، المصدر نفسه.

وهذا الرأي بعيد في مقتضى اللغة[1]. ويرى بعضهم أنه نسبة إلى أهل الصفة، وأنهم سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ[2]، وهو الرأي الذي يؤيده صاحب العوارف فيقول: "سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله ﷺ، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[3]. وهذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي ولكنه صحيح من حيث المعنى لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله وفي الله، كأصحاب الصفة وكانوا نحواً من أربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر، جمعوا أنفسهم في المسجد كاجتماع الصوفية قديماً وحديثاً في الزوايا والربط .."[4].

---

(١) يُنظر: الرسالة القشيرية، دار الجيل، ١٤١٠هـ، ص٢٧٩.

(٢) التعرف للكلاباذى، ص١٠.

(٣) سورة البقرة ٢٧٣.

(٤) يُنظر: عوارف المعارف، ص٦١، والسهروردي بهذا لا يمانع في إمكان أن يكون للسببين (أنهم من أهل الصفة. وأنهم صفت قلوبهم مجتمعين في كونهم سموا بالصوفية. بل يقول أيضاً: "ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين والزهاد المتقشفين والعباد" فعلى هذا لا يعول السهروردى سبب التسمية إلى سبب واحد، بل لعدة أسباب.

وجملة من أوى إلى الصفة أربعمائة مع تفرقهم، أي أنهم لم يكونوا مجتمعين بهذا العدد كما يوهم لفظ السهروردى، بل يقلون ويكثرون حسب الأحوال. يُنظر تحقيق ذلك في: فتاوى ابن تيمية جـ١١/٤١، وما بعدها.

وهذا الرأي يرده شيخ الإسلام ابن تيمية(1)، لأنه لو كان كذلك لقيل: صفي(2). وكذلك القشيرى(3).

ويرى بعضهم أنه نسبة إلى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ووقوفهم بسرائرهم بين يديه(4) وهو خطأ لأنه لو كان كذلك لقيل: صفي(5).

وهذا الرأى يؤيد القشيري معناه ولكنه يرده من حيث الاشتقاق اللغوي(6).

ويرى ابن الجوزي(7) أنه نسبة إلى صوفة بن الغوث بن مر بن أدبن طابخة قبيلة من العرب كانوا يجاورون بمكة من الزمن القديم، ينسب إليهم النساك، وهذا وإن كان موافقاً للنسب من جهة اللفظ، فإنه ضعيف، لأن

---

(1) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النيمري الحراني الدمشقي، شيخ الإسلام، أخذ عما يزيد عن مئتى شيخ، وقد اشتهر بالرد على الفرق المنحرفة، وقد توسع في الرد على الفلاسفة، والأشاعرة،

(2) الفتاوى ج ١١/٦.

(3) سبقت ترجمته. يُنظر كلامه في الرسالة ص ٢٧٩.

(4) التعرف لمذهب أهل التصرف ص٤.

(5) الفتاوى ج١١/٦.

(6) الرسالة القشيرية ص ٢٧٩.

(7) هو: الحافظ أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن الجوزى القرشى البغدادى الحنبلى، ولد سنة ٥٠٨هـ ببغداد. قال ابن كثير: تفرد بفن الوعظ الذى لم يسبق إليه ولا يلحق شأوه فيه، وكتب بيده نحو مائتى مجلد. من كتبه: زاد المسير في التفسير، والمنتظم في التاريخ، والأحاديث الموضوعة (المسمى الموضوعات) في الحديث، وتلبيس إبليس، وغيرها، توفي – رحمه الله – سنة ٥٩٧هـ. يُنظر: البداية والنهاية ٢٨/١٣. وكذلك الأعلام للزركلى ٣١٦/٣، وكتاب: "أبو الفرج بن الجوزى، آراؤه الكلامية والأخلاقية" د. آمنة نصير، دار الشروق ١٤٠٧هـ وهى دراسة موسعة عنه.

هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك، ولأنه لو نسب النساك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى، ولأن غالب من تكلم باسم الصوفي لا يعرف هذه القبيلة، ولا يرضى أن يكون مضافاً إلى قبيلة في الجاهلية لا وجود لها في الإسلام[1].

ويرى أحد المعاصرين وهو الكاتب النصراني جورجي زيدان[2] أن الصوفي منسوب إلى "سوفيا" وهي كلمة يونانية، وقد سبقه إلى هذا القول البيروني[3] فيقول: "منهم – يعني فلاسفة اليونان – من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها وفيه حاجة غيرها إليها. وإن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفية وهم الحكماء، فإن "سوف" باليونانية: الحكمة، وبهما سمي الفيلسوف "بيلاسوبا" أي محب الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى "الصفة" وأنهم أصحابها في عصر النبي، ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس ..."[4].

---

(١) الفتاوى ٦/١١.

(٢) جرجي بن حبيب زيدان، منشئ مجلة الهلال بمصر سنة ١٨٩٢م، وقد كان مدعوماً من الاستخبارات البريطانية في تهجمه على التاريخ الإسلامي، وقد هلك سنة ١٩١٤م، وقد خلف كثيراً من الروايات والكتب. يُنظر: الأعلام ١١٧/٢، و"جرجي زيدان في الميزان" لشوقي أبو خليل، وهي دراسة جيدة عن روايات جرجي.

(٣) هو: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، ولد سنة ٣٦٥هـ، فيلسوف رياضي مؤرخ، أقام بالهند بضع سنين وأطلع على فلسفة اليونان والهند، صنف كثيراً من الكتب في التاريخ والفلك والهندسة، وقد سمت روسيا أحدى جامعاتها باسمه، توفي سنة ٤٤٠هـ.

(٤) البيروني "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ، ص٢٧.

ويتابعه جورجي زيدان بقوله: "وعندنا أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي صوفيا ومعناها الحكمة"، ثم يقول: ".. ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها"[1].

ولكن المستشرق نولدكه استبعد هذه الصلة مستنداً إلى أن "الحرف سيجما اليونانى" يمثل في العصور المتأخرة السين العربي في جميع ما عرب من كلمات يونانية لا بحرف الصاد، فلو كانت صوفي مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء الصاد في أولها خروجاً على القياس، وكما أنه لا يوجد دليل إيجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني[2].

ومما يرد هذا الرأي أيضاً أن العرب كانوا مولعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية ولو كان التصرف من (سوفيا) لنصوا عليه في كثير من المؤلفات[3].

وكذلك فإن كلمة (سوفيا) اليونانية التي تدل على الحكمة، قصد بها اليونان ذلك المنهج الذى قوامه البحث النظري المجرد في الوجود للوقوف على حقائقه وماهيته، مما لا يتصل بالسلوك العملي إلا قليلاً، ومع ظهور نزعات صوفية عند بعض فلاسفة اليونان، فإن قوام فلسفتهم الروحية كان الدعوة إلى التطهر الذي سبيله النظر العقلي والتأمل الفلسفي، وأما التصوف الإسلامي فهو طريقة في السلوك لها قواعدها ذات الطابع العملي[4].

---

(١) نشأة التصرف الإسلامي، د. إبراهيم بسيوني، دار المعارف، ص١٠، نقلاً عن تاريخ آداب اللغة العربية ٣٢٢/٢.

(٢) في التصرف الإسلامي وتاريخه. نيكولسون، ص٦٧، نقلاً عن مجلة المستشرقين الألمان، مجلد ٤٨ (١٨٩١م) ص ٤٥.

(٣) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. دار الجبل جـ ٥٢/١

(٤) عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، ١٣٩٤هـ، ص١٠٩.

وهناك آراء أخرى لا تستحق الذكر وهي أضعف من أن يرد عليها ولا تخلو من التكلف والغرابة، كنسبة التصوف إلى الصوفة المطروحة لأن الصوفي مع الله لا تدبير له(١)، أو نسبته إلى صوفة القفا للينها فالصوفي هين لين(٢).

أو نسبة الصوفي إلى الفعل (صاف) فهو صوف والكبش إذا كبر صوفه حماه من البرد والحر كذلك الصوفي يحميه دينه من المعاصي والذنوب(٣)، وأيضاً نسبة الصوفي إلى: صاف السهم: عدل، وكذلك الصوفي يعدل عن القبائح والذنوب(٤)، وغيرها من الآراء التي لا يشهد لها الواقع العملي للتصوف، ولم يذكرها متقدمو الصوفية الذين ألفوا في التصوف ودلالاته وتاريخه.

وعلى هذا نجد أن نسبة التصوف إلى لبس الصوف هي أقل الآراء انتقاداً، فقد انتقده القشيري بقوله: "إن القوم لم يختصوا بلبس الصوف"(٥).

ومع أن كلام القشيري صحيح من جهة أنهم لم يختصوا بلبس الصوف، إلا نسبة من متقدمي الزهاد والصوفية روى عنهم لبسه بل والحث على لبسه علامة للزهد في الدنيا وخشونة المعيشة ولم يكن غالبهم قد سلك هذا المسلك إلا أن وجود هذا المسلك عند بعضهم جعل كثيراً من المؤرخين للتصوف من مسلمين ومستشرقين ينسب لبس الصوف إلى كل من سلك

---

(١) يُنظر: أبو العباس أحمد زروق. (قواعد التصوف)، دار الجيل ١٤١٢هـ، ص١٠.

(٢)المرجع السابق، ص١٠.

(٣) يُنظر: أحمد بن عجيبة الحسني. الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية. عالم الفكر، ص١.

(٤) المرجع السابق، ص١١.

(٥) الرسالة القشيرية: ص٢٧٩.

مسلك الزهد والعبادة وخشونة العيش، بل إن المسعودي[1] روى خبراً ينسب إلى أبي عبيدة عامر بن الجراح[2] الصحابي الجليل لبسه للصوف عندما كان بالشام، فيقول: "... وكان يظهر للناس وعليه الصوف الجافي، فعذل لذلك، وقيل له: إنك بالشام ووالي أمير المؤمنين وحولنا الأعداء، فغير من زيك، وأصلح من شارتك، فقال: ما كنت بالذي أترك ما كنت عليه في عصر رسول الله ﷺ"[3].

(١) هو: علي بن الحسين بن علي أبو الحسن المسعودة، ولد بالعراق ولم أجد ذكر سنة ولادته. مؤرخ رحالة، يقال إنه من ذرية عبد الله بن مسعود، قال ابن حجر في اللسان: "وكتبه طافحة بأنه كان شيعياً معتزلياً". ألف كثيراً من الكتب، أشهرها: مروج الذهب، لقبه المستشرق كريمر بهيرودوت العرب. استقر في مصر وفيها توفي سنة ٣٤٦هـ. يُنظر: طبقات الشافعية للسبكي ٣/٤٥٦، والأعلام للزركلي ٤/٢٧٧. والفهرست لابن النديم ٢١٩، وفيه : أنه من أهل المغرب. وهو غلط انفرد به. ولسان الميزان لابن حجر ٤/٢٢٥ وفيه : دجال في الآفاق واستقر في مصر. وهو تصحيف ظاهر.

(٢) هو الصحابي الجليل أبو عبيده عامر بن عبد الله بن الجراح. أمين هذه الأمة، أسلم مع عثمان بن مظعون وهاجر إلى الحبشة الهجرة الثانية، وشهد بدراً والمشاهد كلها، وثبت مع رسول الله ﷺ يوم أحد، وكان فتح الشام أكثره على يده، وله أخبار في الورع والزهد، توفي رضي الله عنه في طاعون عمواس بالأردن وقبره ببيسان سنة ثماني عشرة من خلافة عمر، وهو ابن ثمان وخمسين سنة. يُنظر: الإصابة لابن حجر جـ٥/٢٨٥ وما بعدها، وحلية الأولياء ١/١٠٠، وصفة الصفوة لابن الجوزي ١/٣٦٥ وما بعدها. ومعرفة الصحابة لأبي نعيم ٢/١٩.

(٣) ذكره المسعودي في مروج الذهب ٢/٣١٥هـ، ولم أجد من المؤرخين من ذكر هذا الخبر غير المسعودي، ولكن ذكر عن زهد أبي عبيدة بعض الأخبار ولم يذكر أحد أنه لبس الصوف.

وروى عن ابن عباس[1] رضي الله عنهما أنه قال: "لقد سلك فج الروحاء سبعون نبياً حجاجاً عليهم ثياب الصوف ولقد صلى في مسجد الخيف سبعون نبياً"[2] وكذلك ما رواه صاحب الحلية بإسناده إلى الحسن البصري[3] أنه قال: ".. لقد أدركت سبعين بدرياً أكثر لباسهم الصوف"[4].

وغيرها من الآثار التي تربط بين الزهد ولبس الصوف، ولا نقول إن هذا المسلك سمة عامة للزهاد الأوائل لكنه أثر بعد ذلك في تسمية متأخيرهم باسم الصوفية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصوف، فتمثل في أحدهم: صوفي، وليس طريقهم مقيداً بلبس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال"[5].

وفي ضوء الكلام السابق فإني أرى أن نسبة التصوف إلى الصوف هي أرجح الآراء. وهو قول جمهور المحققين من الصوفية وغيرهم كالسراج

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، حبر الأمة، وابن عم رسول الله ﷺ، لازمة وروى عنه الكثير، وشهد مع علي الجمل وصفين، وكف بصره آخر عمره. سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨هـ.

(٢) المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسابوري. دار الكتب العلمية ١٤١١هـ، جـ٢/٦٥٣. وقد سكت الذهبي عنه في التلخيص.

(٣) أبو سعيد الحسن البصري الزاهد، أمه خيرة مولاة أم سلمة، وقد كان فصيحاً رأى كثيراً من الصحابة وسمع منهم، وقد روى الصوفية والزهاد كثيراً من أقواله في كتبهم، منهم: صاحبنا المحاسبي، توفي – رحمه الله – سنة ١١٠هـ. يُنظر: صفة الصفوة ٣/٢٣٣، وتهذيب التهذيب ٢/٢٣١.

(٤) حلية الأولياء ٢/١٣٤.

(٥) الفتاوى ١١/١٦.

الطوسي، والسهروردي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن خلدون[1]، ومن المعاصرين الشيخ مصطفي عبد الرازق وزكى مبارك وعبد الحليم محمود وإبراهيم بسيوني وغيرهم.

وأما تعريف التصوف فهو مما لا يحصر عند حد معين، وتباينت آراء الصوفية فيه تبايناً كبيراً، حتى قال أحد أعلامهم: "وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين مرجعها كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى"[2].

ويبدو أن الاتجاهات الروحية لكل شخص بعينه من الصوفية هي سبب اختلاف التعريفات، فلكل واحد منهم منهج وطريقة يرى من خلالها الطريقة الأمثل للسير إلى الله فبعضهم يرى في مفهوم التصوف أنه جانب أخلاقي سلوكي، وبعضهم ينسب الطريقة كلها إلى الزهد في حطام الدنيا، والبعض الآخر يرى أنه مجاهدة النفس بالعبادة وقلة المأكل والمشرب وتعويدها خشونة العيش، ومن هنا كان لأصحاب هذه الاتجاهات تعريفات مختلفة وإن كان المقصود واحداً.

ويرى الدكتور إبراهيم بسيوني تصنيفاً آخر لتعريفات التصوف، وهو:

- تعريفات تتحدث عن البدايات.
- تعريفات تتحدث عن المجاهدات.

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي الاشبيلي، المؤرخ المشهور والعالم الاجتماعي ولد ونشأ بتونس، وطاف البلاد، ومقدمته المشهورة تعتبر من أسس علم الاجتماع، توفي سنة ٨٠٨هـ بالقاهرة. يُنظر: الأعلام ٣/٣٣٠. ومقدمة مقدمته نشر دار الهلال.

(٢) يُنظر: قواعد التصوف، أحمد بن زروق، ص٧.

▪ تعريفات تتحدث عن المذاقات[1].

وهو تصنيف لا يبعد عما ذكرته سابقاً، فالبدايات تتضمن سلوكاً أخلاقياً يتمثل في التحرر من الشهوات والانقطاع إلى الله وتصفية القلب.

والمجاهدات تتطلب ألا يتعلق قلب الصوفي بالدنيا فيزهد فيها، ويصبر على خشونة العيش، وأما المذاقات عند الصوفية فهي تعنى مفهوماً أشمل للعبادة وهو ما يسميه بعضهم بالعشق الإلهي.

فمن تعريفات البدايات قول أبي محمد الجريري[2]:

"الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دنيء"[3].

وكذلك تعريف معروف الكرخي[4] "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[5].

---

(١) يُنظر: نشأة التصوف الإسلامي، إبراهيم بسيوني، ص١٧.

(٢) أحمد بن محمد الجريري، من أصحاب الجنيد، وصحب سهل التستري، وقد أقعد بعد الجنيد في مكانه، مات سنة ٣١١هـ. طبقات الصوفية للسلمى، ص٢٥٩.

(٣) الرسالة القشيرية، ص٢٠٨، وعوارف المعارف، ص٥٥.

(٤) أبو محفوظ – معروف بن فيروز الكرخي، من كبار الزهاد ومن أبوين نصرانيين فأسلم وأسلم أبواه وبعض الصوفية يغلو فيه حتى قال القشيري: "يستشفى بقبره، يقول البغداديون قبر معروف ترياق مجرب .." ولعل ابن الجوزى تابع القشيرى في ذلك إلا أنه نسب العبارة السابقة لإبراهيم الحربي، وفي طبقات الشعراني: "مجاب الدعوة ويستسقى بقبره" ووجدت مستندهم قول لإبراهيم الجزري (وليس الحربي كما في صفة الصفوة)، وهو: "قبر معروف الترياق المجرب" كما في طبقات الصوفية للسلمي ص٥٨، والسلمي متهم بوضع الأحاديث للصوفية كما في: ميزان الاعتدال ٥٢٣/٣، وتاريخ بغداد ٢٤٨/٢، ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية يرد هذه التهمة فيقول: "وما يظن به وأمثاله إن شاء الله تعمد الكذب، لكن لعدم الحفظ والإتقان يدخل عليهم الخطأ في الرواية" يُنظر الفتاوى ٤٢/١١ ومعلوم أن هذا العمل باطل شرعاً لا يجوز اعتقاده ولا العمل به. توفي معروف رحمه الله ببغداد سنة ٢٠٠هـ. يُنظر ترجمته في: تاريخ بغداد ١٩٩/١٣، وصفة الصفوة ٣١٨/٢، وحلية الأولياء ٣٦٠/٨، والرسالة القشيرية ٤٢٧.

(٥) عوارف المعارف للسهروردي، ص٥٣.

ويقول سهل التستري[١]: "الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر"[٢].

وكل هذه التعريفات يلاحظ فيها أنها توجه الصوفي لأن يبدأ في طريقه نحو الله.

وأما من عرفه عن طريق المجاهدات فمنهم أبو عبد الله بن خفيف[٣] حيث يقول:

"التصوف هو تصفية القلب عن موافقة البشرية ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية"[٤].

وعرفه سمنون[٥] فقال: "ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء"[٦].

ويقول رويم[٧]: "التصوف مبني على ثلاث خصال، التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار"[٨].

---

(١) أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، ولقي ذا النون المصري، وله كتاب في تفسير القرآن، توفي سنة ٢٨٣هـ. يُنظر: الرسالة القشيرية، ص٤٠٠، وصفة الصفوة ٦٤/٤، وحلية الأولياء ١٨٩/١٠.

(٢) عوارف المعارف، ص ٥٧.

(٣) أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي. صحب رويم والجريري، وكان مقيماً بشيراز، توفي سنة ٢٧٦هـ. يُنظر: طبقات الصوفية ص٤٦٢، والرسالة القشيرية ص٤٢٠، وحلية الأولياء ٣٨٥,١٠.

(٤) طبقات الصوفية للسلمي، ص٤٦٤.

(٥) سمنون بن حمزة الخواص، أبو الحسن، صحب سرى السقطي وأبا أحمد القلانسي، وكان ظريف الخلق، وأكثر كلامه في المحبة، توفي سنة ٢٩٠هـ بغداد. يُنظر: الرسالة القشيرية ص٤٠٧، وحلية الأولياء ٥٨٩/١٠.

(٦) الرسالة القشيرية، ص ٢٠٨.

(٧) أبو نعيم محمد رويم بن أحمد بن رويم، من كبار مشايخ بغداد، كان مقرئاً فقيهاً على مذهب داود كما يقول القشيري، توفي سنة ٣٠٣هـ، وفي الأعلام أن وفاته سنة ٣٣٠ وهو خطأ. يُنظر ترجمته في: الرسالة القشيرية ٣٩٠، وحلية الأولياء ٢٩٦/١٠، وطبقات الصوفية ١٨٠.

(٨) الرسالة القشيرية، ص٢٨٠.

وهذه التعاريف يلاحظ فيها التركيز على الصبر والافتقار والمجاهدة. وهي المرحلة الثانية.

أما المرحلة الثالثة، وهي المذاقات فهي المقصود عند الصوفية، فهي ليست مرحلة مجاهدة فحسب بل هي منزلة يهدف إلى وصـولها الصـوفي وهي ما يسمونه بالفناء، وهذا يتضح من خلال هذه التعريفات.

حيث يقول الجنيد(١): "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة"(٢).

ويقول دلف الشبلي(٣) "التصوف الجلوس مع الله تعالى بلا هم"(٤).

ويقول أيضاً: "الصـوفي منقطع عن الخلق متصـل بالحق(٥) كقـوله تعالـى: (واصطنعتك لنفسي) (٦).

ويلاحظ في هذه التعريفات أنها تركز على الغايات والمقاصد، وهو ما ذكرنا سابقاً من أنه الفناء، وهو على ثلاثة أقسام فصلها ابن القيم(٧)، ومنها أعذر لبعض الصوفية شطحاتهم التي تخرج في حال السكر والفناء، حيـث

---

(١) أبو القاسم الجنيد بن محمد، سيد الطائفة وإمامها، أصله من نهاوند، ولد ونشأ بالعراق، كان فقيهاً على مذهب أبي ثور، توفي سنة ٢٩٧هـ.

(٢) الرسالة، ص ٢٨٠.

(٣) دلف بن جحدر الشبلي، بغدادي المولد والمنشأ، وأصله من أسروشنة، صحب الجنيد، توفي سنة ٣٣٤هـ.

يُنظر: صفة الصفوة ٤٥٦/٢، والحلية ٣٦٦/١٠، والرسالة القشيرية ٤١٩.

(٤) الرسالة، ص٢٨١.

(٥) الرسالة، ص٢٨٢.

(٦) سورة طه، الآية: ٤١.

(٧) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، ابن قيم الجوزية، تلميذ ابـن تيميـة الذي سار على نهجه، وقد سجن معه وضرب، كتب كثيراً من الكتب، توفي رحمه الله سنة ٧٥١هـ، يُنظر البداية ٢٣٤/١٤ وشذرات الذهب ١٦٨/٦.

قال: " .... ونحو ذلك من الكلمات التي لو صدرت عن قائلها وعقله معه لكان كافراً، ولكن مع سقوط التمييز والشعور، قد يرتفع قلم المؤاخذة"(١).

ويمثل الحب الإلهي عند رابعة العدوية(٢) مثالاً آخر لهذه المرحلة، حيث تقول:

حبيب ليس يعدل له حبيب ولا لسواه في قلبي نصيب

حبيب غاب عن بصري وشخصي ولكن عن فؤادي ما يغيب(٣)

ولكن مع هذا الاختلاف من وجهة نظر الصوفية، إلا أن بعض العلماء والدارسين وضع له تعريفاً واحداً، فقد جاء في التعريفات:

"التصوف: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال"(٤).

وعرفه الدكتور إبراهيم بسيوني بأنه : "تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول فالاتصال بالوجود المطلق"(٥).

---

(١) مدارج السالكين ١/١٧٥، دار الكتاب العربي ١٤١٠هـ. (والأقسام الثلاثة هي:
١- الفناء عن وجود السوى.
٢- الفناء عن شهود السوى.
٣- الفناء عن إرادة السوى، مدارج السالكين ١/١٧٤).

(٢) رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية، لها أخبار وأشعار في العبادة والمحبة، توفيت بالقدس سنة ١٣٥هـ وقيل سنة ١٨٥ انظر السير للذهبي ٨/٢٤٤، وشذرات الذهب ١/١٩٣. وصفة الصفوة ٤/٣٠٠.

(٣) صفة الصفوة، ٤/٣٠١.

(٤) التعريفات للجرجاني ص٧٣، دار الكتاب المصري ١٤١١هـ.

(٥) نشأة التصوف الإسلامي، د. إبراهيم بسيوني ص ٢٨، ويلاحظ على التعريف شيء من التأثر بوحدة الوجود.

وجاء في معجم لغة الفقهاء: "التصوف، الصدق مع الله، والتحرر من سطوة الدنيا وحسن التعامل مع الناس"[١].

نشأة التصوف ومصادره:

نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ فكان تبياناً لكل شيء، وقد تضمنت سور القرآن الحديث عن التوحيد وإثبات صفات الرب سبحانه وتعالى، والرد على من ضل فيه من الأمم، وكذلك الحديث عن القدر والنبوات وإثبات المعاد وغيرها من مبادئ العقيدة مما لا يدع مجالاً لتحريف الجاهلين أو تأول المتأولين.

ومن ضمن هذه المبادئ المهمة التعريف بالطريق الموصل إلى الله سبحانه.

قال ابن القيم[٢]: "فأساس دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم معرفة الله سبحانه بأسمائه، وصفاته وأفعاله ثم يتبع ذلك أصلان عظيمان:

أحدهما: تعريف الطريق الموصلة إليه وهي شريعته المتضمنة لأمره ونهيه.

الثاني : تعريف السالكين ما لهم بعد الوصول إليه من النعيم الذي لا ينفد، وقرة العين التي لا تنقطع"[٣].

ولهذا قال النبي ﷺ: "ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم"[٤].

---

(١) معجم لغة الفقهاء، د. محمد رواس ود. حامد صادق، دار النفائس ١٤٠٥هـ. ص١٣.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم ١٥١/١.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، مسلم مع الشرح ٢٣٣/١٢.

وقد ورد في القرآن كثيراً من نصوص الوعد والوعيد، ووصف الدنيا والحث على الزهد فيها وترك حطامها، قال تعالى: ﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗا ﴾(١).

ففي هذه الآية وغيرها تعريف لأحد الطرق الموصلة إلى رضا الله سبحانه وهو الزهد في الدنيا والعمل على تخليص النفس من علائقها، وقد ورد عن النبي ﷺ في هذا الباب كثير من الأحاديث منها ما يتعلق بفعله ﷺ وزهده في الدنيا، ومنها ما يتعلق بقوله كتحذيره من الفتنة في الدنيا والانغماس في لذاتها، كقوله ﷺ : "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"(٢).

وقال ﷺ : "أبشروا وأملوا ما يسركم فوالله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان من قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها وتلهيكم كما ألهتهم"(٣).

والمقصود من هذا، أن الدين جاء شاملاً لجميع شئون الحياة من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن النصوص الروحية في القرآن والسنة جاءت كوسيلة مهمة من وسائل تحقيق العبودية لله، وهى ما يسمى عند المحدثين بالرقائق.

ولكن أخذ هذه النصوص بمأخذ متشدد، لم يكن من هدي النبي ﷺ ولا صحابته رضوان الله عليهم، ولكن بعد اتساع الفتوحات الإسلامية وظهور

---

(١) سورة الحديد، آية ٢٠.

(٢) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ "كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل" انظر الصحيح مع الشرح ٢٣٧/١١.

(٣) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا، والتنافس فيها. الصحيح مع الشرح ٢٤٨/١١.

الترف الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، ظهر عن بعض الزهاد رد فعل لهذا الفساد الذي لم يكن موجوداً في عهد النبي ﷺ وصحابته وكان منهج معالجة هذا الفساد نهجاً خاطئاً حيث انقطع بعضهم وأعتزل الناس، والبعض الآخر تشدد في الرياضة والمجاهدة والجوع، حتى سمي بعضهم بالجوعية، وهؤلاء وأن لم يتسموا بالصوفية، إلا أنهم كانوا الطبقة الأولى لمدرسة التصوف، وبعد ذلك دخلت المؤثرات الأجنبية في هذا التصوف الذي أصبح خليطاً عجيباً من الأفكار والمعتقدات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن بدايات التصوف: "وأما لفظ الصوفية، فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة. وأنما اشتهر التكلم به بعد ذلك، وقد نقل التكلم به غير واحد من الأئمة والشيوخ"[١].

وعن مكان ظهور التصوف، يقول: " ... فإنه أول ما ظهرت الصوفية في البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد[٢]، وعبد الواحد من أصحاب الحسن[٣]، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف، ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كوفي، وعبادة بصرية[٤]"

---

(١) الفتاوى ١١/٥، ويقصد شيخ الإسلام ابن تيمية هنا شهرة اللفظ وأما وجوده عند بعضهم فهو معلوم فقد ذكره المحاسبي، كما سيأتي في الباب الثاني، بالإضافة إلى أن ابن الجوزي ذكر في التلبيس ص٢٠١، أن هذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين.

(٢) عبد الواحد بن زيد، البصري الزاهد، روى عن الحسن وهو متروك الحديث. توفي سنة ١٧٧هـ يُنظر شذرات الذهب ١/٢٨٧.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) الفتاوى، ١١/٦-٧، وما ذكره ابن تيمية هنا نشأة التصوف يقصد به التصوف عند أهل السنة، أما ما ذكره إحسان إلهي ظهير عن نشأة التصوف، وأن أول ظهوره على يد جابر بن حيان وعبدك الصوفي، فهذا التصوف عند الشيعة والذي يظهر أنه تابع ماسينيون فيما ذهب إليه في دائرة المعارف الإسلامية مادة التصوف ص ٢٦-٢٧. ومن هنا نعلم دقة كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الموضوع، يُنظر كلام إحسان رحمه الله في "التصوف المنشأة والمصدر" ص ١٣٧ فما بعدها.

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية منعطفاً خطيراً للتصوف، وهو يتعدى مرحلة التشدد والابتداع في بعض السلوكيات، إلى مرحلة دخول بعض الزنادقة فيه ادعاءً للتصوف، حيث يقول:

"وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزنادقة، ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم، كالحلاج[1] مثلاً، فإن أكثر مشائخ الطريق أنكروه وأخرجوه عن الطريق ..."[2].

ومن ظاهر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية يُفهم أنه يرى أن منشأ التصوف إسلامي ثم طرأت عليه التغيرات ودخلت المصادر الأجنبية.

وهذا الرأي رأيته من أرجح الآراء حول منشأ التصوف ومصادره فبعض الباحثين يرى أن التصوف منشأ ومصدراً أجنبياً دخيلاً على الإسلام، وفي المقابل نرى بعضهم يجعله من صميم الإسلام منشأ ومصدراً وكلاهما فيه مبالغة.

فإذا رجحنا رأى شيخ الإسلام ابن تيمية – المتوسط بين الآراء – فما المصادر التي أثرت بعد ذلك على التصوف؟

نجيب على هذا باختصار، إن مصادر التصوف تختلف من شخص لآخر على ضوء العوامل المساعدة على تشكيل هذه الاتجاه وأهم هذه العوامل المشائخ، والبيئة المحيطة به.

---

(١) هو الحسين بن منصور الحلاج، وكنيته أبو مغيث، من أهل فارس، ونشأة بواسط والعراق صحب الجنيد، وعمرو المكي، وقد كفره أغلب العلماء ويقال إنه كان من دعاة الباطنية، وقد قتل ببغداد سنة ٣٠٩هـ، يُنظر طبقات الصوفية ٣٠٧، وتاريخ بغداد ١١٢/٨ وشذرات الذهب ٢٣٣/٢.

(٢) الفتاوى ١٨/١١.

ولكن بشكل عام نقل إن التصوف بداية من القرن الرابع، أثرت فيه جميع المصادر، ولكن لا يعني هذا أن هذه المصادر موجودة في فكر كل صوفي بطبيعة الحال.

١- أول هذه المصادر. وأقواها تأثيراً على الصوفية، والزهاد قبل ذلك هو المصدر النصراني والذي يستقرئ أحوال بعض الصوفية، وما كتبوه عن ترك الزواج والتبتل والانقطاع، يدرك أن هذا من أهم الشواهد على مبلغ تأثرهم بتعاليم النصرانية.

فقد ورد في العهد الجديد ما نصه: "من يأتي إلي ولا يبغض أباه وأمه وزوجته وأبناءه وإخوته وأخواته، بل نفسه أيضاً، لا يستطيع أن يكون تلميذاً لي"[١].

ويقول واعظاً: "لا تكنزوا لأنفسكم كنوزاً على الأرض، حيث يعيث السوس والصدأ، وحيث ينقب اللصوص ويسرقون، ولكن اكنزوا لأنفسكم كنوزاً في السماء"[٢].

ويقول ناهياً عن الجمع والأدخار: "انظروا إلى طيور السماء فأنها لا تزرع ولا تحصد، ولا تجمع في مخازن ...."[٣].

وهذه النصوص وغيرها كثير من مواعظ عيسى عليه السلام، موجود أثرها في مواعظ الزهاد والصوفية، وفي كتب المحاسبي كثير من النقول عن عيسى عليه السلام[٤].

يقول الدكتور طلعت غنام: "ولا أحد يستطيع أن ينكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم، وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في

(١) إنجيل لوقا، الاصحاح الرابع عشر، آية ٢٦.

(٢) إنجيل متى، الاصحاح السادس، آية ١٩ ، ٢٠.

(٣) إنجيل متى، الاصحاح السادس، آية ٢٦.

(٤) يُنظر على سبيل المثال الرعاية، ص١٤١، وآداب النفوس ١٠٠ وغيرها كثير.

العبادة ومذاهبهم في الحب الإلهي، وبين حياة الرهبان ولباسهم، وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال في المحبة وغيرها من شئون الحياة الروحية"(١).

٢- المصدر الهندي، ومن أقدم من قال بتأثير هذا المصدر، البيروني(٢). الذي درس وكتب عن عقائد الهنود ومذاهبهم الدينية والفلسفية، فيقول حاكياً التشابه بينهم وبين الصوفية: "وكذلك ذهبوا إلى أن الموجود شي واحد، وأن العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة وتحمل قوتها في أبعاضه، بأحوال متباينة، توجب التغير مع الاتحاد، وكان فيهم من يقول إن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهاً بها على غاية إسكانه يتحد بها عند ترك الوسائط، وخلع العلائق والعوائق، وهذه آراء يذهب إليها الصوفية"(٣).

والبيروني هنا يشير إلى عقيدة التناسخ، التي تطورت عند بعض الصوفية إلى فكرة الحلول والاتحاد.

وهناك شاهد آخر يؤيده نيكلسون، وهو المسبحة، حيث يقول: "تعلم الصوفية من أحبار البوذيين استعمال المسابح، ونستطيع أن نؤكد في اطمئنان دون أن نعرض للتفاصيل، أن طريق الصوفية من ناحية كونها تثقيفا خلقياً للنفس، مدينة بالكثير للبوذية"(٤).

---

(١) أضواء على التصوف، د. طلعت غنام، ص٨٦.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة، اللبيروني ص٢٨.

(٤) دراسات في التصوف الإسلامي، محمد جلال شرف، ص٢٣٩، عن الصوفية في الإسلام نيكولسون، ص٢٢.

وقوله إن التصوف في الإسلام مدين بالكثير للبوذية، قول فيه مبالغة، ولكن أوردته كشاهد. وكذلك يرى إحسان إلهي أن فكرة الجوع عند الصوفية جاءت بتأثير هندي(١).

٣- المصدر الفارسي. تعتبر الثقافة الفارسية من أقرب الثقافات للعرب في القرنين الثاني والثالث، وظهر تأثير الفرس ودورهم في عدة علوم كالنحو والأدب والكلام وغيرها، ولابد أن يكون دخل مع هؤلاء تأثير على التصوف وقد كان كثير من الصوفية من أصل فارسي(٢).

ويرى الدكتور طلعت غنام أن مذهب بعض الصوفية في الحقيقة المحمدية، وأنها أول مخلوق خلقه الله، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في الكتاب الزرادشتي، أن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه بواسطة الكلمة الألهية(٣).

ويرى بعض الباحثين أن التشابه بين التصوف الإسلامي المتأخر، وما أثر عن ديانات الفرس، من طرائق للزهد والنهى عن ذبح الحيوان دليل على أثر المصدر الفارسي(٤).

---

(١) التصوف المنشأ والمصادر ص ٩٩.

(٢) مثل أبو يزيد البسطامي، وبندار الشيرازي، والحلاج، وغيرهم كثير.

(٣) أضواء على التصوف، ص٨٢.

(٤) الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف، د. محمد الشرقاوي، ص٥٥.

بالإضافة إلى أن بعض حكماء الإشراق صرحوا بأن غايتهم إحياء حكمة الفرس وتجديد رسومهم القديمة(١).

٤- المصدر اليوناني. لا ينكر أحد أثر الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي بشكل عام، وقد ظهر هذا الأثر بعد عصر الترجمة بقليل، وكان أكثر هذا التأثير على علم الكلام، والخلاف فيه، وعلم أصول الفقه، الذي تأثر بالمنطق الأرسطي تأثراً واضحاً، حتى أن المدرسة الرائدة عند الأصوليين كانت طريقة المتكلمين(٢).

وقد أثرت الفلسفة اليونانية على التصوف تأثيراً واضحاً، ويظهر ذلك في الأمثلة التالية:

في الفلسفة اليونانية أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، بل بالمشاهدة في حالة الغيبة عن النفس من جهة، وعن العالم المحسوس من جهة أخرى وهو بعينه ما ذهب إليه الصوفية أنها لا تحصل بالحس ولا بالعقل، بل بالفناء والاستغراق في الذات الآلهية، ويحصل فيه الاتحاد والجمع(٣).

وأيضاً المصطلحات بين اليونانيين والصوفية فيها تشابه ونقل صريح كقولهم: المثل، المعاني الأزلية، الحقيقة، العلة والمعلول، والفيض، والوحدة، والكثرة، والعقل الأول ... الخ(٤).

وكذلك نظرية وحدة الوجود عند الصوفية فهي مستقاة من نظرية الفيض الإفلاطونية، والتي تقول إن الموجودات صادرة من واحد الذي هو الله وتسلسلت بعض الموجودات من بعد ذلك من العقل الأول، أو النفس

---

(١) الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف، د. محمد الشرقاوي، ص٥٦.

(٢) من أشهر المؤلفات في الأصول على طريقة المتكلمين، المحصول للرازي، والأحكام للامدي، والمستصفي للغزالي، وغيرها كثير.

(٣) الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف، ص٦٧.

(٤) الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف، ص٦٨.

الكلية، الذى يصدر عنه سائر الفيوضات[1]. وهذه النظرية قال بها ابن عربي[2]. والسهروردي المقتول[3]. وبطبيعة الحال لا يعني أن من قرأ الثقافات الأجنبية أو ثبت نقله عنها أنه متأثر بها، ولكن ينظر فيما قال وكتب، ومثال هذا المحاسبي، فمع أنه يروي كثيراً عن عيسى عليه السلام، إلا أنه لا يعني أنه متأثر بتعاليم النصرانية، والذي يثبت هذا أننا لا نجد فيما كتبه دليلاً واضحاً يثبت هذا التأثر الفعلي.

نعود فنقول :

لقد كان متصوفة المسلمين ـ كمبشرين للإسلام ـ أول العناصر الإسلامية المثقفة التي احتكت بالجماهير الهندوسية في الهند، وأثرت عليها تأثيرا بالغا مما دفع غالبية تلك الجماهير إلى احترام كثير من الشخصيات الصوفية الإسلامية بل والمبالغة في هذا الاحترام إلى درجة التقديس.

وقد تبادل الكثير من هؤلاء المتصوفة مع الهندوس مشاعر الحب والتسامح، فقد رأى بعض المتصوفة أنه بإمكان الفرد الهندوسي الأخذ بالتصوف الإسلامي وممارسة تعاليمه والانخراط في طقوسه وذلك تشجيعا له على اعتناق الإسلام وعلى العموم فقد كان لكل الطرق الصوفية الرئيسية

---

(١) الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف، ص ٧٠. وكذلك أضواء على التصوف ص٩٢ فما بعدها.

(٢) محمد بن علي بن محمد بن عربي الطائي، المعروف بالشيخ الأكبر، ولد في مرسية ثم رحل إلى كثير من البلاد، وقد اشتهر بنظرية وحدة الوجود، وله كتب كثيرة أشهرها الفتوحات المكية، واختلف في أمره. وأغلبهم على تكفيره، توفي سنة ٦٣٨هـ، يُنظر شذرات الذهب ١٩٠/٥، ولسان الميزان ٣١١/٥، والأعلام ٢٨١/٦.

(٣) يحي بن حبش بن أميرك، شهاب الدين السهروردي المقتول، قال ابن العماد: "أحد أذكياء بنى آدم"، ولد بسهرورد، ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب أفتى العلماء بإباحة دمه، فقتل بمنع الطعام عنه، وقيل صلب، توفي سنة ٥٨٧هـ. يُنظر شذرات الذهب ٢٩٠/٤، ولسان الميزان ١٥٦/٣، والأعلام ١٤٠/٨.

في الهند موقف موحد من الهندوسية، وقد بدأ هذا الموقف بالعداء ثم مر بفترة تعايش ومهادنة وانتهى أخيرا إلى التسامح والتفاهم.

ومن أبرز المتصوفة الهنود (ميرزا مظهر) الذي اعتبر كتب الفيدا الهندوسية كتبا موحاة من الله كما نظر إلى الهندوس بأعتبارهم أهل كتاب موحدين!!

بينما ذهب (شاه عبد العزيز) أحد علماء ومتصوفة الهند المبرزين إلى أن كريشنا من أولياء الله الصالحين!!

ومن هنا كان من السهل على تلك العناصر الصوفية بما حملته من قيم التسامح والتفاهم أن تكون حلقة الوصل بين العقيدة الإسلامية والطائفة السيخية، وأن تكون جسراً بينهما.

وهكذا نجد أن السيخية والصوفية قد لعبتا دوراً أساسياً في مسيرة التقارب بين الإسلام والهندوسية، أو بالأحرى بين أتباع العقيدتين حتى أصبحت الطائفتان متماثلتين في كل شيء تقريبا في الملبس والمأكل والعادات والموسيقا باستثناء شيء واحد فقط هو مكان العبادة كما سنرى في الفصول القادمة بإذن الله تعالى.

المبحث الرابع

مؤسس السيخية (حياته وأعماله)

تمهيد :

كان المناخ السياسي والديني في البنجاب في أسوأ أحواله وقت ظهور (ناناك) مبشراً بدعوته. ويصور لنا (خليل عبد العال) ذلك المناخ بقوله: "كان الغزو التيموري للهند عام ١٣٩٨م بمثابة النهاية لعهود الحكومات المنظمة في شمال الهند. ومن ثم شرع الحكام المحليون في خلع طاعة ملوك سلطنة دلهي وأقاموا لأنفسهم حكومات وممالك مستقلة. وتبع ذلك صراع مرير بين السلطان في دلهي وحكامه في الأقاليم، وبدأت عناصر الفوضى ترفع رأسها في تحد للسلطة، أما الطبقة الحاكمة التي كانت مسلمة في غالبيتها فقد اكتشفت تقلص سلطانها وإفلاس قرائنها فتحولت إلى أثرياء الهندوس تستنزفهم بكل الوسائل وإذا ما اجتمع هؤلاء قوبلوا بالتعذيب والاضطهاد بحجة أنهم "كفرة" ثم يتم تهديم معابدهم، وهكذا تهدم العمل العظيم الذي قام ببنائه من البهكتيين والمتصوفة وكل دعاة التفاهم والتقارب لقد تهدم بناء التعاطف والتفاهم الذي أقامه البهكتيون نحو الإسلام كما تحطم بناء التسامح والحب الذي شيده المتصوفة نحو الهندوسية وقد أثرت تلك الفوضى السياسية على الممارسات الدينية للناس فأصبح هم المسلم تحويل الهندوسي عن عقيدته وتحطيم معابد الكفار، أما بعد ذلك ولكي يصبح مسلماً طيباً فما عليه إلا أن يختتن ويمتنع عن أكل الخنزير ويصوم رمضان كذلك ارتد الهندوسي إلى عبادة الأصنام وتقديسها. واقتصر على غسل ذنوبه في الأنهار المقدسة وشرع في وضع العلامات الدالة على طبقته، لقد عاد نظام الطبقات الذي حاول البهكتيون والمتصوفة تقويضه مرة أخرى في أبشع صورة"[١].

---

(١) خليل عبد الحميد عبد العال : تاريخ السيخ الديني والسياسي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٧، ص٣٧.

حياة المعلم ناناك : Guru NANAK

تتوافر مادة غزيرة حول حياة المعلم الروحي ناناك[١]، ولا تزال أعظم أشكال النثر البنجابي شعبية حتى الآن في القرن العشرين هي تلك التي تسمى صنام ساحن Janam – Sakhi أي شواهد الميلاد للمعلم[٢]. غير أن شواهد الميلاد هذه إنما هي أقرب إلى سير حياة القديسين، وروايات تضفي المثالية على (ناناك) ولكنها لا تنقل لنا إلا النزر اليسير عن حياته الفعلية.

ولد المعلم ناناك مؤسس السيخية في شهر إبريل من عام ١٤٦٩م في قرية تلفاندي ريباهو Talwandi Raibhoi التي تبعد حوالي أربعين ميلاً جنوب غرب لاهور Lahore بكستان، وتعرف الآن باسم ننكانا – صاحب Nankana Sahib[٣].

وكان ناناك هندوسياً مثل أغلبية سكان قريته ، فقد أخذ جيران نانك المسلمين على عواتقهم مهمة استمرار نانك في التعليم حتى أنهى دراسته بقرية تلفاندي، وفي البداية تعلم ناناك مبادئ الحساب والكتابة على يد معلم هندوسي، ثم شرع في تعلم الفارسية والعربية بعد ذلك على يد معلم مسلم، وتزوج ناناك من فتاة هندوسية أنجبت له ولدين" وربما بنتاً أيضاً[٤] وتمكن ناناك من خلال نفوذ زوج أخته من العمل لدى دولت خان لودي الحاكم الأفغاني المشهور لمنطقة البنجاب.

---

(١) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ترجمة أمام عبد الفتاح إمام ، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٧٣، مايو ١٩٩٣ – الكويت – ص ٢٠٠.

(٢) See PRITAM SINGH SAFEER : THE Ten Holy Gurus and ther. Published by D.S.G.M.C. delhi, P : ٥

(٣) See Ganda, Singh : abrief Account of the skih people, published by D.S.G.M.C, New De lhi, ٢٠٠٠ P : ٩ .

(٤) محمد شعيب النجرامي: طائفة السيخ في الميزان ، صفحة ٣١ وما بعدها ، إدارة البحوث السلفية والدعوة والافتاء بالجامعة السلفية، الطبعة الأولى ١٩٩٢ بنارس الهند.

وهكذا توضح حياة ناناك الأولى مدى التشابك فــي العلاقــات بــين المسلمين والهندوس في البنجاب مما حدا ببعض الدارسين إلى اعتبار نانــك مسلماً رغم أنه كان هندوسياً.

وكان ناناك منذ صغره محبا للخلوة والوحدة[1]، وكان لا يشارك أحداً في اللهو، ولا يحب الاختلاط، بل كان يأنس للوحدة والعزلة بشكل لا حدود له، وكان جميع الأقارب لا يعتبرونه طفلاً طبيعيــاً وكــان خــارق الــذكاء والفطنة، ولكن والديه كانا يعتبرانه طفلاً مريضاً نفسياً، إذ أنه من الغريب أن يتفرد بنفسه، ويمضي أكثر .وقته في تأمل هذا الكون، وهو لا يزال ابن أربع سنوات !!

لذلك أراد أبواه في البداية إرساله إلى المدرسة لكي يصرفه عن تلــك العزلة الغريبة من نوعها عند طفل بعمره، وأيضا يمكنه أن يــأنس بوجــود الأطفال.

وبعد فترة من الزمن بدأ الأب يفاجأ بتفوق طفله ناناك إذ أتقن اللغات الستسكريتية والعربية والفارسية في سرعة تفوق كل تصور، ومع ذلك لــم تتبدل تلك العادة التي مارسها ناناك منذ البداية. الوحدة والعزلة والإنطــواء على النفس عند العودة إلى المنزل[2].

ثم انتقل ناناك وهو لا يزال شابا إلى مدينــة ســالتانبور Sultanpur وهناك دخل في خدمة النواب المحلي، وحيث أن ناناك كان – كما أشرنا ذا طبيعة روحانية دينية، كما كان قليل الاهتمام بالماديات، ومن ثم اهتم بتعاليم النساك والمتصوفة، كما اختار حياة الرحلة والتجوال، وقــرر أن يتــبنى

---

(١) See The Book if the Ten Masters, Puran: Singh P. ٢١-٤٧.

(٢) محمد إبراهيم الشيباني: الهندوس والسيخ (أو العدو الخفي) مكتبة تيمية، الطبعة الثالثــة، الكويت ١٩٨٨م. ص١٢.

حـياة التجوال الدينـية وشجعه على ذلك مغني وشاعر وموسيقي مســلم اســمه (ماردانا) صحبه في تجواله ونشــاطه، وشــرع الاثنــان يقيمــان الاحتفالات الدينية والتراتيل والتسابيح في سلفابنور، وفي خلال ذلك عــاش ناناك أول تجربة صوفية تمثلت في اتصاله بالله ثم تلقيــه الأمــر الإلهــي بالدعوى والتبشير[١] وكان ذلك يوم ٢٠ أغسطس من عام ١٥٠٧ عندما سمع ناناك وهو في الخلوة الصوفية نداء إلهياً يطالبه بوقف حياته لترشيد النــاس إلى طريق الحق ، فتلبية لهذا النداء السماوي استقال ناناك من عملــه ووزع ما كان عنده من المال على الفقراء والمحتاجين وتوجه في مهمته التبشيرية فهجر زوجته وأسرته وبيته وبدأ وصاحبه ماردانا سياحة طويلة. فذهب إلى الهندو بنارس Banaras ليرى المجاهدات العملية للبراهمة فــي الهميلايــا Himalyas وشــمال الهنــد، وتعلــم اليوجــا Yogis، وقابــل البــوذيين Buddhists في التبت Tibet وفي بورمــا Burma وســيلان Ceylon، وذهب إلى الجزيرة العربية والعراق وقابل الحجاج المسلمين في مكة واستقر بها بعض الوقت وكذلك في بغداد[٢] وفي كل مكان ذهب إليه كان يؤكد على مقولة واحد أنه يوجد إله واحد ليس إله الهندوس ولا إله المسلمين ... ألخ وإنما هو واحد غير مرئي إزلي (غير مخلوق) ncreated خــالق بــديع ، شجاع رحيم وعظيم وجميل[٣].

وفي الحقيقة إن مهمة ناناك التبشرية لم تكن تستهدف نشــر عقيــدة التوحيد الإسلامية، كما يزعم بعض دعاة التقريب بين الإسلام والســيخية[٤]، بل كانت هذه المهمة امتدادا لحركة البهكتى الهندوسية المناهضة للإســلام،

---

(١) See. Ganda Singh : Abrife Account of The sikh people. P: ١٣.

(٢) I bid , P : ١١

(٣) I bid , P : ١١

(٤) خليل عبد العال: تاريخ السيخ ، مرجع سابق صــ٤٠.

وناناك عن طريق هذه المهمة حاول تقييم الهندوسية تقييماً شاملاً لكي يستطيع الفكر الهندوسي المتعصب مجابهة الإسلام. وكل من يستعرض خط سير الرحلات التبشيرية لناناك يتضح له أنه قد ركز حملاته التبشيرية على ثلاثة مدن مقدسة للهندوسية وهى أيودهيا Ayodhya والله أباد Allah abad وبناوس. وهذه المدن الثلاث كانت ولا تزال مركزا للهندوسية ومهدا للفكر الهندوسي، وقد ناظر الهندوس في بعض أمور دينهم وتغلب عليهم، وفي ذلك يقال إنه ذهب إلى إحدى المدن وناظر سكانها على بطلان عبادة الأوثان وغلب عليهم، ثم أنه طبخ السمك هناك فكرهه الهندوس، ولولا خوفهم منه وأتباعه معه لأخرجوه من عندهم ولكنهم اكتفوا بسبه وتحقيره وذمه(١).

واستنكر حرق جثث الموتى، وهو تقليد مقدس عند الهندوس ودعا أيضاً إلى التخلي عن الحجاب !! وهكذا شن ناناك حملة شعواء في تلك المدن الهندوسية الثلاث وغيرها على المعتقدات الهندوسية التي كانت سائدة وقت ذاك، مغالب في خطبه التبشيرية بالقضاء على النظام الطبقي الهندوسي العنصري، واضطهاد المرأة وإحراقها حية مع جثة زوجها، كما طالب بالقضاء على معظم الأفكار الخرافية التي كانت قواماً للهندوسية ويذهب(٢) Hari Rom Gupta إلى القول إن النتيجة المباشرة لمهمة ناناك التبشيرية كانت وضع حداً لانتشار الإسلام في البلاد فتوقف الهندوس من الدخول في الإسلام خوفاً من اضطهاد حكام الهندوس، وكانوا بالفعل غير محتاجين إلى الدخول في الدين الإسلامي بعد ظهور دعوة ناناك لأن رسالة

---

(١) محمد إبراهيم الشيباني: الهندوس والسيخ (أو العدو الخفي) مرجع سابق صـ ١٣.

(٢) Gupta, H,R: History of the Sikhs, P ٦٥ Vol I Mushiram Manoharlal, New delhi ١٩٩٩

ناناك قد بشرتهم بالمساواة والأخوة .... حتى أن بعض السذج من المسلمين قد أعجب بدعوة ناناك ودخلوا فيها !!. ومن الملاحظ أن دعوة ناناك كانت امتدادا لحركة البهكتية Bhakti الهندوسية المناهضة للإسلام. صحيح نجد في تعاليم ناناك تأثيراً إسلامياً واضحاً، وخضعت أفكاره لكثير من التأثيرات الإسلامية لا حباً في الإسلام بل لكي تحل تعاليم الدين الإسلامي السمحة محل التعاليم العنصرية الهندوسية ديانة ناناك الأصلية، ولكي تجذب الجماهير الساذجة المسلمة إلى السيخية.

ومن المتعارف عليه أن ناناك في إعداد دينه الجديد قد اعتمد على تلك التعاليم الإسلامية التي قدمتها الحركة الصوفية في الهند، والحركة الصوفية هذه قد لعبت دوراً أساسياً في نشر الإسلام في شبه القارة الهندية وقد كان المتصوفة كمبشرين للإسلام هم أول من احتكوا بالهندوسية وأثروا عليها تأثيراً بالغاً مما دفع غالبية تلك الجماهير إلى احترام كثير من الشخصيات الصوفية الإسلامية بل إلى المبالغة في هذا الاحترام إلى حد التقديس.

وقد حاول ناناك قلب هذه الفكرة عن الصوفية بحيث أحل في السيخية الرياضات والمجاهدات الصوفية التي اجتذبت الجماهير المسلمة إلى دينه الجديد لدرجة أن بعض المثقفين قد شبهه بنبي الله إبراهيم عليه السلام وشبهه البعض بأنه ولي من أولياء الله . فقد ذهب الشاعر محمد إقبال إلى وصفه في أحد الأبيات بأنه نور بيت الأصنام بعد مدة طويلة كما أن بيت آزر قد تنور من نور إبراهيم[١].

وأخيراً قد ارتفع نداء التوحيد من البنجاب وقد أيقظ الرجل الورع الهنود من سياستهم!![٢] ويذهب الكاتب الهندي الكبير، فقد صاحب بانديت

---

(١) محمد النجرامي: طائفة السيخ، ص٦٣.

(٢) راجع محمد شعيب النجرامي: طائفة السيخ: مرجع سابق ص٦٤.

في صحيفة صوت الأمة بأن ناناك كان ولياً من أولياء الله الصالحين، وأنه كان دائماً يردد (هو هو) كما كان يرددها صوفية الإسلام في الهند.

ومن الملاحظ أن سفريات وجوالات ناناك قد توقفت إبان غزوات إمبراطور المغول بابر Ba bur . فقام أحد أتباعه الموسرين بالتبرع له بقطعة أرض تقع على ضفاف نهر رافي Ravi (١).

فأقام عليها قريتة والمسماه كارتر بور Kartur Pur وهناك عاش ينشر تعليماته ورسالته في قريته والقرى الأخرى، كما قام فيها ببناء أول معبد للسيخية الذى سمي فيما بعد جرد واره Gurdwarh وظل ناناك في هذه القرية مبشراً وداعياً لدينه حتى مات في شهر سبتمبر عام ١٥٣٩م.

تعاليم ناناك :

لم يكن ناناك من هؤلاء المفكرين أصحاب البناء الفكري بل أن فكره كان مستمداً من عدة مصادر دينية، ونجد في فكره تأثيراً إسلامياً واضحاً إلا أن الأساس الفكري لدى نانك يظل هندوسياً أن المركب الذي عبر عنه (ناناك) مثل هذا التعبير الواضح مذهباً تطورت عناصره الجوهرية من قبل. فقد وحدت على عهده مجموعة متنوعة من الإيمان الديني يشار إليها الآن باسم نرجو نا سمبر اديا Nirguna sampradaye أو باسم تراث سانت Sant tradition للهند الشمالية، وكان كابير Ka bir هو أعظم شراح هذا التراث قبل ناناك، ويتم الخلط في العادة بين هذا التراث وبين تراث فستناقا باكتي Vaisnava Bhakti المخصص لعبادة تجسيدات فشنو، ولا شك أن الأخيرة تقدم بعض المكونات الرئيسية لتراث سانت، لكن الاثنين ليسا شيئاً واحداً على الإطلاق(٢).

(١) Gupta, H, R,: History of sikhs, I bid P : ٣٣ .

(٢) Prita Msingh Safeer: Thw Ten Holy Gurus and their smmauments, PP٥- ١٥.

لقد أضيف إلى تراث فشنافا عنصر أساسي، رغم تغير شكله من عناصر اليوجا بجانب قدر من تأثير الصوفية المسلمين. وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن هذا المركب الذى ورثه ناناك ونقله إلى أتباعه، لا يعني أن تعاليم ناناك تنقصها الأصالة أو أنها لا تمثل نقطة تحول جديدة، إذ الواقع أن أصالته تكمن في طرحه الجديد لمركب سانتا على ضوء خبرته وبصيرته الخاصة.

ويمكننا أن نوجز فكر ناناك في النقاط التالية:

١- لقد ركز ناناك في رسالته وكتاباته على عبادة المعبود الواحد بعدما رأى أن عبادة الآلهة المختلفة في الديانة الهندوسية قد مزقت المجتمع الهندوسي فيقول : إنني لا أصوم على الطريقة الهندوسية ولا أصوم كمسلم في رمضان، إنني أعبد إلهاً واحداً هو الله أيضاً، إنني قد قاطعت المسلمين والهندوس، وإنني لن أسجد أمام الأصنام، كما لن أذهب إلى المساجد لأداء الصلاة، وإنني سوف أعبد بكل جوارحي بل بالأعماق القوة العليا الخارقة"(١) هذه هي فكرة ناناك عن العبودية التي يعتبرها كثير من الباحثين دعوة إلى التوحيد، وشتان ما بين التوحيد الناناكي والتوحيد الإسلامي.

والإله عند ناناك شخص وواحد، وهو الخالق المفارق المتعالي الذي يجب أن يرتبط به ارتباطاً وثيقاً أولئك الذين يبحثون عن الخلاص، وهذا السعي من أجل الخلاص هو الذي يهم ناناك الذي يكرر القول بأن طريق الخلاص هو الذي يشكل فحوى تعاليمه.

---

(١) Pritam singh Safeer : the ten holy gurus ... I bid P ٢١.

والمعلم ناناك[١] في فهمه لله يذكر عدداً من المصطلحات لعل من أخطرها (مالا يوصف Alakh) ولقد استخدم ناناك كلمات لا حصر لها للتعبير عن هذه الصفة، فكيف يمكن للمرء أن يعرف الله ؟ ويرى ناناك أن المرء لا يستطيع أن يعرف الله، لأن الله في عامة يجاوز كثيراً فهم الموجودات الغائبة، ويقول في موضع آخر إذ كان الله في عامة لا يمكن معرفته فليس بالإمكان معرفته تماماً.

وللوحي أهمية بالغة عند ناناك إذ يمكن عند هذه النقطة أن يتم الاتصال بين الله وبين الموجودات البشرية، ولا يمكن لطريق الخلاص الذي يهبه الله أن يوجد إلا إذا فهم هذا الاستبصار وطبق بصراحة. ولكي يحقق الساعي إلى الخلاص هذه الغاية عليه أن يدخل في نظام العبادة، وأن يثابر على تطبيقه بانتظام حتى يبلغ الانسجام النهائي، وهذا النظام كما أوضحه ناناك لا علاقة له بالشعائر الخارجية كطقوس المعبد أو صلاة المسجد أو الحج إلى بيت الله " فالبيت الوحيد الذي يمكن قبوله للعبادة هو القلب البشري الذي ينطلق فيه المعلم الروحي بالكلمة الإلهية[٢].

٢- إننا نجد في كتابات (ناناك) فكرة الحلول فالله يحل في كل شيء وفكرة الحلول فكرة هندوسية خالصة، كما نادى بهذه الفكرة بعض المتصوفة المنتسبين للإسلام. الذين تأثر بهم ناناك.

٣- تأثر (ناناك) بالأفكار الهندوسية مثل التناسخ أو المولد من جديد، وهنا حاول ناناك مزج عقيدة التناسخ مع عقيدة البعث الإسلامي[٣].

---

(١) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق ص: ٢٠٢.

(٢) Pritam , s,s, the ten Holy Gurus …. I ibd p : ٢٧ .

(٣) سوف نتناول هذه الأفكار في موضع لاحق – بإذن الله.

٤- إن الهندوسية أقيمت على النظام الطبقى العنصري، ومعنى هذا النظام أن برهما قد خلق خلقاً من فمه وآخر من يده، والثالث من فخذه والرابع من قدمه فأعلى الخلق من الفم وأرذل الخلق من القدم. ولقد أدرك ناناك أخطار هذا النظام العنصري، فقد رفض هذا النظام قائلا أن الأعمال الصالحة هي التي تنفع يوم القيامة لا النسب ولا كونك برهمياً أو كشترياً، ولا فرق بين غني أو فقير فلقد حرمت تعبيد الناس وبترت الطبقية فالجميع سواء.

٥- وقد لعب موضوع الطهارة دوراً هاماً في عقيدة ناناك، إذ تعتقد الهندوسية إن الولادة في بيت تنجس جميع أهل البيت حتى أقربائه وإن كانوا بعيدين في السفر، ولا يأكل الآخرون ما طبخ في بيت مولود فيه، بل جاء في بعض المراجع الهندوسية، إذ سمع أحدكم بموت قريب له أو بخبر الولادة في بيت فينبغى له أن ينزل في الماء مع التوبة كي يتطهر، ويبدو أن ناناك كان يدرك النتائج الواضحة لهذه المعتقدات على كيان الهندوسية التي كانت مهددة من قبل سماحة الإسلام ، فقد رفض ناناك هذه العقيدة قائلا: "لا يخلو شيء من الموت حتى الروث الذي تستعمله أيها البراهمى لتلبيد مطبخك تجد فيه ديدانا حية، والحطب الذي تحرقه لطبخ الطعام تجد فيه أيضاً ديداناً، والماء أصل كل شيء وفيه جراثيم، فالأهم أن تغسل ديدان قلبك ولسانك[1].

٦- والإنسان عند ناناك ليس كائناً سلبياً، ذلك لأن الإنسان إذا أختار الدنيا والجسد والشر فهو مسئول عن هذا الاختيار ومع ذلك فليس هناك يقين ثابت ودائم بالإرادة الإنسانية الحرة تجئ عندما يختار الإنسان الخير والحياة الطبية فهو في هذا الاختيار يعتمد كلية على المشيئة الإلهية، كما

---

(١) محمد النجرامي: طائفة السيخ، ص٢٦.

أن العبادة والتفاني في تأدية الطقوس الدينية إن هي إلا وسائل للتقـرب من الخالق[1].

٧- ومن أهم الأفكار التي عالجها ناناك أيضـا فكـرة الواسـطة بـين الله والإنسان، فالله لا يتجلى للإنسان مباشرة كما لا يمكن للإنسان أن يتصل بالله دون عون، ومن ثم تأتي ضرورة وجود واسطة بين الله والإنسان، وهذه الواسطة هي جرو Guru (المعلم) أما بالنسبة لناناك شخصياً فلـم يكن له معلم فإن كلمة جرو فيما يتصل بناناك كانت تعني الله نفسـه أو الروح المقدس، ويتضح هنا مدى تأثر ناناك بالفكر الهندوسي القديم من حيث الاعتماد الكلي على معلم، كما يتضح أيضاً مدى تـأثره بـالفكرة الصوفية في العلاقة بين القطب الصوفي والمريد، ويتضح احتمال تأثره بالفكرة الشيعية المتعلقة بالإمامة.

هذه هي ملامح عامة موجزة لحياة ناناك وتعاليمه وأفكاره وقـد ثـار خلاف لدى الباحثين حول نية ناناك في تأسيس عقيدة جديدة، وهل تعمد ناناك بالفعل تأسيس تلك العقيدة الجديدة أم لا ؟

يرى ايتو دور مؤلف كتاب مصادر التقاليد الهندية [2].

Sources of Idian Tradition إن ناناك بالفعل عمد إلى ذلك بينما يرى مؤلف كتاب الديانة السيخية Sikh Religion ويؤكد أن ناناك لـم يحـاول تأسيس دين جديد، أما مؤلف كتاب تاريخ السيخ[3] History of the skihs

فيقول أن ناناك لم يحاول مزج الهندوسية بالإسلام، بل رفع شـعار لا هندوس ولا مسلمون.

---

(١) Ganda Singh : Abrief account .... I bid. P :٣٣ .

(٢) W.M. Theodore : Sources of indian Tradition , P : ٥٢٥ New York ١٩٥٨ .

(٣) Hari Ram Gupta : I bid p : ١٦ vol .

وذكرت بعض المصادر[1] أن (ناناك) لما مات جاءه أناس من المسلمين وأناس من الهندوس فالمسلمون طلبوا جثته للصلاة عليه ودفنه لأنهم يظنونه مسلماً، أما الهندوس فكان (ناناك) عندهم هندوكياً، ولذا طلبوا جثته لإحراقها وقام بينهم نزاع، وأدرك هذا الأمر بعض ذوي الخبرة فقال لهم جميعا: تعالوا نذهب إلى جثته فنرى من أحق بها فذهبوا جميعا إلى الحجرة التي مات فيها، فلم يجدوا فيها جثة بل وجدوا رداء ملقى على موضع الجثة، فشق الرداء نصفين وأعطى كل فريق منهم نصفه، فذهب كل فريق وأدوا مراسم الجنازة به واعتبره الجميع كرامة من كراماته إذ صعد إلى السماء كما يتصورون.

---

(١) محمد الشيباني: الهندوس والسيخ، مرجع سابق ص١٦.

المبحث الخامس

الإنقسامات و مراحل تطور السيخية

رغم أن ناناك لم يصف لمريديه طريقاً مميزاً للحياة أو شكلاً محدداً من أشكال العبادة إلا أن تأثيره لم يندثر فقد ظهرت السيخية كعقيدة مميزة واضحة المعالم بعد وقت غير طويل من وفاته. لقد رفض (ناناك) حياة التقشف والزهد، كما رفض ابنه لأنه أسس طائفة صوفية، وربما كان هذا الموقف من مؤسس السيخية من العوامل التي أسهمت في خلق طريقة سيخية للحياة مميزة، كذلك كان اختيار ناناك لخليفة له من بعده اعتبره معلما لأتباعه عاملاً مهماً سمح بظهور السيخ كجماعة وكيان منفصل عن غيره من الكيانات العديدة التي ملأت أرض شبه القارة الهندية، ومن هنا يرى مؤلف كتاب تاريخ السيخ "أن ناناك أول زعيم شعبي في البنجاب في إطار الشعار الذى رفعه لا هندوسي ولا مسلم، فقد كان هذا الشعار هو الذي ولد الوعي البنجابي والقومية البنجابية[١].

ولقد وصلت إلينا تعاليم ناناك من خلال كتاب أدى جرانت Adi – Granth ومعناه : المجلد الأول، حيث جمع خلال عامي ١٦٠٣م و١٦٠٤م بواسطة المعلم الروحي أرجان Arjan ويستخدم المعلم الروحي في هذه المجموعة تصنيفاً آخر كان قد تم إعداده في فترة هيكرة تلبية لوصية المعلم أمار داس) ثم أضاف إليه مؤلفاته الخاصة ومؤلفات والده المعلم (رام داس) وبعد ذلك لم تضم المجموعة سوى أعمال قليلة أضافها المعلم الروحى (تاج بها دوره) ثم اكتمل التشريع أثناء فترة المعلم الروحي (جوبند سنغ) أو بعدها بقليل، وفضلا عن ترنيمات المعلمين، فقد أضيف عدد من مؤلفات شخصية مبتكره في (تراث سانت)[٢] وقد اشتهر من بينهم كابير ونامدين ورافيداس، كما أضيف مجموعة من أشعار المتصوفة المسلمين.

---

(١) H, R, Gupta : History the sikhs, I bid P ١٦٣ .

(٢) جفري: بارندر: المعتقدات الدينية، ص٢٠٩ وما بعدها بتصرف.

وتأخذ أعمال (ناناك) في الكتاب شكل الترانيم والأقوال، وهي في الغالب قصيرة مختصرة، وبالتالي أصبحت سهلة على الذاكرة، ويمثل الوضع الحالي لـ (آدى جرانت) أي المجلد الأول الوضع الأخير في تطور عقيدة السيخ على يد المعلمين الروحيين، فقد كان المعلم الروحي في التراث الهندي معلماً إنسانياً، ثم أصبح في تراث سانت وعند ناناك هو صوت الرب أو كلمة الله، وسرعان ما تحول دوره داخل جماعة السيخ إلى الرجال الذين قدموا التعبير المعتمد عن تلك الكلمة الإلهية، وهكذا اكتسب مرة أخرى مفهوماً شخصياً.

ومن المهم في معالجة الفكر الديني للسيخية أن نشير إلى مساهمة ومنجزات المعلمين الروحيين التسعة الذين خلفوا (ناناك) في حكم وقيادة الطائفة السيخية، ذلك إن كل معلم من هؤلاء التسعة أضاف شيئاً إلى الفكر السيخي والعقيدة السيخية.

فلقد عين المعلم (ناناك) تلميذاً يخلفه وانعقد لواء القيادة في الجماعة الجديدة لأكثر من قرن ونصف قرن لسلسلة من المعلمين الروحيين، وانتهت هذه السلسلة بموت المعلم العاشر وهو جوبند سنج Gobind sing[1] عام ١٧٠٨م وكان اتباع المعلم يسمون في البداية ناناك بانتيس Nanak – pan this أي المتحدون مع (ناناك) ثم سرعان ماحملوا اسم السيخ Sikh وهي كلمة تعني حرفياً: المعلم أو التلميذ.

---

(١) كلمة سيخ أصلها سنسكريتي وتعني أسد، وتستعمل بين الراجيوت الهندوس وغيرهم من الطبقات المحاربة. ويمكن القول بأن كل من هو من السيخ فلقبه سنج ولكن ليس كل من يلقب بالسنج هو بالضرورة من السيخ أما المرأة السيخية فتسمى كور وتعنى لبؤة وأميرة. يُنظر:
Khushwant singh : Ahistory of the skihs, India ١٩٧٨ Vol ١ , P. ٨٣ .

١- المعلم أنجاد Guru Angad (١٥٣٩ - ١٥٥٢)[١].

ولد المعلم أنجاد واسمه الحقيقي "بهائي لهنا" Bhai lahna في ٢١ مارس ١٥٠٤م بمنطقة "فيروز فور" في البنجاب وكان بهائي من معتقدي إله الحرب للهندوس "دورجا" Durge وخلال زيارته لقرية نانك " كارتربور " تأثر بهائي بشخصية "نانك" وتقول الرواية أن بهائي رأى في المنام أن إله الحرب "دورجا" يسجد لنانك وقد كان هذا نقطة تحول في حياته فترك قريته متوجهاً إلي "كارتر بور" وأصبح من أقرب مريدي ناناك وبعد ثلاث سنوات طلب نانك من بهائي العودة إلى مسقط رأسه ثم قام ناناك بزيارة مريده مرتين في قريته وفي الزيارة الأخيرة ضمه ناناك إلى صدره قائلا بأنك جزء من جسدي ولم يبق بيني وبينك فرق منذ اليوم وسماه انجاد [٢]، وفي ٢ سبتمبر ١٥٢٩م أعلن ناناك بأن "انجاد" هو خليفته الأمر الذي أدى إلى ثورة ابني نانك (إثريْ تشد) (ولكشمي داس) فاضطر نانك على إرسال "إنجاد" إلى قريته حيث احتجب عن الناس، وامتنع عن جميع أنواع المأكولات إلا الحليب.

ولكن بعد موت نانك أدرك كبار أتباع ناناك مدى قوة الارتباط الفكري بين (ناناك) و (أنجاد) فذهبوا إلى قريته وتمكنوا من استرضائه على زعامة وقيادة السيخية بموجب رغبات الزعيم الراحل ناناك.

وقد استمر "انجاد" في منصب معلم ثلاث عشرة سنة (١٥٣٩م - ١٥٥٢م) نجح خلالها في منع طائفة السيخ من الانقسام على نفسها كما نجح في بناء ملامح العقيدة الجديدة. وعندما ازداد اتباع العقيدة الجديدة ازدادت بالتالي التكاليف المطلوبة للاتفاق علي ما سمي باسم لانجار Langar وهي

(١) التواريخ الموضوعة أمام كل معلم هي فترة توليه رئاسة الطائفة.

(٢) Ganda singh : Abrief account ... ibdi p ٢٨

كلمة هندية معناها المطعم الحر أو المطبخ المفتوح، وهو تقليد ابتدعه ناناك لإتاحة الفرصة لكل السيخ من مختلف الطبقات الهندوسية بتناول الطعام معاً مؤكداً على روح الأخوة التي يجب أن يتحلي بها السيخ ، وشرع انجاد في افتتاح العديد من تلك المطاعم كما أسس نظاما دائما لجمع العطايا والهدايا والهبات لتغطية تكاليف تلك المطاعم كذلك قام بتزويد كل مركز من مراكز الطعام بنفسه من تراتيل وأناشيد "نانك" وقد كتبت تلك النسخ بخط لم يكن له حتى ذلك الوقت حروف هجاء محددة وقد تمكن انجاد من اقتراح حروف جديدة أسماها الجرومكية Gurmukhi[١].

وكان لتلك الخطوة آثار ونتائج بعيدة المدى، فإن ما فعله أنجاد أصبح بؤرة الكتابات المقدسة عن السيخ إذ أسهم ما قام به أنجاد في إعطاء السيخ لغة مكتوبة.

ولقد كان أنجاد مهتماً باللياقة البدنية لاتباعه، ومن ثم فتح في كل مركز من مراكز السيخ حلبة مصارعة، وبذلك بدأ انجاد تقليداً جديداً سهل لخلفائه جمع القوات المحاربة اللازمة من رجال أقوياء الأجسام من بين السيخ "وربما كان هذا التقليد هو اللبنة الأولى تجاه بناء طائفة السيخ المسلحة"[٢].

وهكذا لم تكن لفترة المعلم الثاني أنجاد Abgad أية أهمية نسبياً[٣].

وكان لإنجاد ابنان، ولكن اختار لخلافته مثل سلفه نانانك واحداً من أتباعه يبلغ من العمر ثلاثة وسبعين عاماً هو اماداس Amar – Dass

---

(١) أي تلك التي نطق بها معلم أنظر خليل عبد العال: تاريخ السبخ، ص٥٠.

(٢) Pritam Singh Safeer , yhe tenholy Gurus … Ibid P. ٣٢

(٣) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدي الشعوب، ص٢٠٣.

٢- المعلم أمار – داس (١٥٥٢ – ١٥٧٤) GMRM AMAR DAS

لم تكن لفترة المعلم الثاني انجاد أية أهمية نسبيا كما أشرنا، ولكن بعض التطورات الهامة طبعت عهد خليفته المباشر المعلم أمارداس. ففي خلال عهده نجد علامات لا يخطئها البصر على مجموعة دينية متحررة من الإتباع تتبلور في جماعة متحيزة، والظاهر أن تأكيدات المعلم نانك قد انحصرت تقريباً في السعي إلى الخلاص وأساليب الحصول عليه[١] وفي عصر أمارداس تزايد الشعور بالحاجة إلى قدر أكبر من التماسك، ولقد لبى المعلم أمارداس هذه الحاجة بإقامة احتفالات متميزة للميلاد والزواج والموت، وبتأسس نظام مانجي Manji للرقابة الرعوية، وحدوث ثلاثة احتفالات هندوسية باعتبارها كذلك احتفالات للسيخ.

وهناك عامل آخر له أهمية وخاصة في عهد آمارداس وذلك هو الأساس الريفي لتطور جماعة السيخ فالمعلمون الروحيون أنفسهم كانوا جميعاً ينتمون إلي طائفة الكاتري Khatri وهي طائفة تشتغل بالتجارة والإدارة وتتمركز في المدينة وبمرور الزمن بدأ الفلاحون القادمون من جاتس Jats أو المناطق الزراعية يتزايدون، وفي النهاية صارت الغلبة للفلاحين داخل الجماعة، ومن ثم أصبحت ثقافة المزارعين هي السائدة والواضحة للغاية ، ولقد كانت التطورات السياسية والعسكرية التي جرت بعد ذلك داخل الجماعة ،في جانب منها استجابة لهذه العوامل الأساسية، ووجدت هذه التطورات إبان القرن الثامن الميلادي التعبير النظري عنها في معتقدات السيخ المتطورة[٢].

نعود إلي حياة المعلم الروحي أمارداس فتقول:

---

(١) جفري بارتدر: المعتقدات الدينية، ص٢٠٥ وما بعدها بتصرف يسير.

(٢) نجوي بارندر. ص٢٠٥.

ولد أمارداس في يوم ٥ مايو ١٤٧٩م بقرية من القرى التابعة لمدينة أمرتسر الحالية في البنجاب وكان ينتمي إلي أسرة كشتريه هندوسية شديدة الإيمان بعقيدتها، وكانت نباتية تحرم على نفسها جميع أنواع اللحوم والأسماك حتى البيض[١].

وعقب اعتناقه السيخية أصبح أمارداس ومبشراً ومعلماً، وعندما أصبح معلما روحيا أبدى حماساً شديداً للعمل الذي بدأه (ناناك) وتابعه من بعده أنجاد، فنجح في إدخال كثير من التعاليم السيخية الجديدة التي تميزهم عن الهندوس، فمهدت تلك التعاليم بعد ذلك للفصل بين العقيدتين وكسر سور الانتساب لهم، فأقام طقوسا خاصة بالمواليد والوفيات تختلف عن طقوس الهندوس كذلك أبطل عزلة المرأة ودافع عن الزواج بواحده وشجع الاتصالات بين الطبقات وزواج الأرامل من النساء كما منع بشدة عادة ساتي Sati أي إحراق النساء الأرامل بعد موت أزواجهن يقول جاندا اسنج Ganda singh[٢] Guru Aman – Das .

كان مصلحاً اجتماعياً كبيراً وكان متمسكاً بمبدأ تحرير المرأة the enancipation of women ولكنه في نفس الوقت كان يدعو المرأة إلى التمسك بالحجاب the veiling of women. ووقف بقوة وجرأة ضد عادة SATi تلك العادة المخزية التي تحرق المرأة لحظة صلاة الجنازة على زوجها الميت.

وفي عهده أصبح المطعم الحر أو المفتوح (اللانجار) مؤسسة متصلة اتصالاً وثيقاً بالعقيدة، السيخية، وذلك عندما قرر ألايسمح لأحد بلقائه إلا بعد أن يذهب إلي المطعم المفتوح ويشارك السيخ في طعامهم، وقد ازدادت أعداد

---

(١) Sangat Singh : the sikhs in History , p ١٨٧.

(٢) Ganda singh . Abrief account .. ibid PB١٨٧.

السيخ بشكل كبير حتى أن مدينة جوندفال Goindval[١] التي أقام فيها المعلم الروحي أمارداس جعلت من المدينة مدينة كبيرة ومركزاً لحج السيخ بعد أن كانت مركزاً لا أهمية له. وقد ذكر Bhattacharya [٢] في قاموس التاريخ الهندي أسماء الشخصيات العظيمة التي زارت المعلم أمارداس في مدينته جوندفال ولعل أهمها شخصية الأمبراطور المغولي (أكبر) الذي زاره وأبدى إعجابه الشديد بطريقة الحياة السيخية، وعلي أثر تلك الزيارة أوعد من الأمبراطور علي المعلم أمارداس وأتباعه الهدايا والأموال، ويبدو أن هذا الإعجاب الأمبراطوري قد أدى إلى إعطاء دفعه جديدة للعقيدة السيخية وحركة (ناناك).

وشعر المعلم الروحي أمار داس بعدم قدرته وحده على القيام بالأعباء الكثيرة التي تتطلبها الأوضاع الجديدة التي نجمت عن دخول الآلاف في العقيدة واحتياج تلك الآلاف إلى دعاة ووعاظ ومن ثم عمل على زيادة عدد نوابه إلى اثنين وعشرين نائباً، كما عين أعواناً له كل منهم يسمي مسند Masand وله باع طويل في العقيدة السيخية ومبادئها وذلك لتنظيم شئون العبادة وجمع العطايا، وكذلك قام المعلم الروحي بجمع أقوال وتراتيل (ناناك) والمعلم أنحاد، وأضاف إليها أقواله وتعاليم مفكرين هندوس أخرين من اتباع الحركة البهكتية.

وكان من الطبيعي أن تثير تلك الإجراءات من غضب البراهمة الهندوس الذين رأوا فيها تهديدا يقلل من عدد أتباعهم[٣] وكذلك من دخولهم، وبدأ هؤلاء البراهمة الهندوس في اضطهاد السيخ، وعندما شعروا بعجزهم

(١) Sangat singh, the sikha in history , ibid p ١٨٩

(٢) Bhattacharya : Adictionary of indian History culcutta india ١٩٦٧ p٢٩.

(٣) خليل عبد العال: تاريخ السيخ، ص٥٢.

عن تحقيق أهدافهم اتصلوا بالإمبراطور المغولي (أكبر) وأوغروا صدره ضد المعلم الروحي وطائفته، ولكن الأمبراطور المغولي رفض اتخاذ أي إجراء ضد المعلم أمارداس وطائفته عندئذ قام البراهمة برشوة الموظفين المحليين ورجال الشرطة للضغط على السيخ، وقد أدى ذلك إلي محاولة السيخ الدفاع عن أنفسهم برفع السلاح، ومن ثم كان أول صدام للسيخ بالهندوس.

ولقد كانت السنوات الاثنان والعشرون التي قضاها المعلم الروحي أمارداس في زعامة السيخ من أهم فترات التاريخ السيخي والعقيدة السيخية، وقد عاش أمارداس حتى بلغ الخامسة والتسعين واختار لخلافته زوج ابنته رام داس Ram Das[1].

٣- المعلم الروحي رام داس (١٥٧٤-١٥٨١م) Guru Ramdas

ولد رام داس في ٢٦ سبتمبر ١٥٣٤[2] في مدينة لاهور البنجانية، وكان ينتمي مثل سلفه إلي أسرة كشتريا هندوسية وعقب زيارته الأولى للمعلم أمارداس أعجب به رام داس، واعتكف في زاويته معتنقاً السيخية وخلال فترة إقامته رأى فيه أمارداس الزعيم القادم للسيخ فزوجه ابنته باني Bani أو موهوني Mohni وكان رام داس ممثلاً للمعلم الروحي أمارداس لدى البلاط المغولي قبل أن يصل إلى مركز الزعامة، وحظي رام داس من الإمبراطور أكبر باحترام بالغ ومنح زوجته قطعة من الأرض بنى عليها رام داس حوضاً للمياه كمغسل للسيخ، وعندما صار معلماً روحياً لطائفة السيخ

---

(١) همام الألوسي: السيخ في الهند صراع الجغرافيا والعقيدة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، ط١ ٢٠٠١م، ص٤٦.

(٢) Orutab subgh. The tenltaly curus ....ibid p٣٣ .

انتقل من مدينة جوند فال إلي قرب الحوض، وبدأ في بناء مدينة صغيرة حول هذا الحوض وسماها أمرتسار Amritsar[1].

وأصبحت فيما بعد أمرتسار العاصمة الدينية للسيخ وتمكن المعلم الروحي رام داس من توسيع مجال نشاطاته التبشيرية والوصول فيها إلى أقصى مناطق الهند وذلك نتيجة لتدفق أموال التجار ورجال الأعمال على مدينة أمرتسار.

وقد قام رام داس مثل أسلافه المعلمين بكتابة التراتيل والأدعية التي ضمت هي الأخرى فيما بعد في مجموعة الكتابات المقدسة عند السيخ " وكان للمعلم رام داس ثلاثة من الأبناء أعتبر أصغرهم أصلحهم لخلافته مما أثار حفيظة الأخ الأكبر[2].

وكانت أول أعمال شراء أرض وإتمامه بناء معبد في مدينة أمرتسر التي أسسها المعلم السابق والده (رام داس) أطلق عليه (داربر صاحب Darbar – Sahib) ويعرف الآن باسم المعبد الذهبي[3] ولم يبن المعبد على ربوة عالية كما كانت تقضي بذلك التقاليد الهندوسية بل بني على أرض منخفضة يقل مستوى ارتفاعها عما حولها، وذلك حتى يقوم العباد بالنزول إلي المعبد عند دخوله، كذلك جعل للمعبد أربعة مداخل.

٤- المعلم أرجن (١٥٨١ – ١٦٠٦م) Gurm Arjun

لما مات المعلم رام داس سنة ١٥٨١م، استحلف أصغر أبنائه أرجن ليكون المعلم الخامس للطائفة السخية وسار هذا التسلسل في ذكور أسرة

---

(١) كتبها بعض الكتاب Anristan (جفري بارندر) وكتبها النجرامي Amratsar وهو الصحيح. يُنظر Ganda singh : A Rrief account P١٣

(٢) K, singh : Ahistory of the sikhs , J bid p٥٤ vol .

(٣) Ganda suigh . A Brief account ... ibid p. ١٤

معينة هي أسرة سوذي خانري Sodhi khatri فكان جميع المعلمين الــذين تولوا الخلافة من نسل هؤلاء المعلمين الثلاثة .

ولد أرجن المعلم الخامس في ١٥ إبريل ١٥٦٢ بمدينة جوندفال ، ولم يكن الطريق سهلاً أمام أرجن فبعد إعلانه معلماً روحياً لطائفة الســيخ ثــار عليه أخوه الأكبر إلا أن أرجن استند إلى تأييد كبار رجال السيخ ونجــح في ترسيخ زعامته ومنع الانقسام في صفوف السيخ(١) وقام ببناء معبد للسيخ في امرتسار وجعل له أبواب في الاتجاهات الأربــع (الشــمال – الجنــوب – الشرق – الغرب) وذلك على عكس المعابد الهندوسية التي كان لها مــدخل واحد فقط، وقد قصد بهذا التجديد المعماري أن يكون رمزاً للعقيدة الجديــدة، كما كان أيضاً خطوة في طريق الانسلاخ تضاف إلى ما تم من خطوات علي يد المعلم أمارداس من قبل ، وكان هذا التجديد المعماري بمقتضي العقيــدة تعني الأبواب الأربعة أن معابد العقيدة مفتوحة لكل من يأتي إليها وتغطيــه لتكاليف بناء المعبد شرع أرجن في جمع الأموال من السيخ ثم طلب من كل سيخي التبرع بعشر دخله باسم المعلم بشكل منتظم وثابت بدلاً من الاعتمــاد على الهبات والهدايا، وذهب معاوني المعلم إلي كل مكان يجمعون الأمــوال من الأتباع الذين انتشروا في كل مدينة وإقليم مما حول السيخ آنذاك إلي مــا يشبه دولة داخل دولة المغول، وبدأت المدينة الصغيرة التي اشتق اسمها من الحوض المحيط بالمعبد وكان اسمها امرتسار – حوض الرحيق – في النمو والتطور، وأصبحت المدينة الأولى من حيث الأهمية التجارية فــي منطقــة البنجاب "وأصبحت هذه المدينة بالنسبة للسيخ كمكة المكرمة بالنسبة للمسلمين وبنارس بالنسبة للهندوس. مكاناً مقدساً يأتي إليها الحجيج من كل مكان"(٢).

(١) Khmshwant Ahistory of the Sikhs p ٢٢ vol ١.

(٢) Bhattacharys : A dictionary of in dian . P ٧١٨.

وفي عام ١٥٩٠ ميلادية بنى أرجن حوضاً آخر في مكان بعيد أحد عشر ميلا في جنوب امرتسار وسماه حوض الخلاص، واكتسب الحوض شهرة سريعة بين الناس لما قيل أن مياهه تشفي.

٥- المعلم هارجوبند (١٦٠٦ – ١٦٤٥) **Guru Har Gobind**

ولد هارجوبند في عام ١٥٩٥ م وتولى منصب الجرو بعد مقتل أبيه "أرجن" في عام ١٦٠٦م وهو لا يزال في الحادية عشرة من عمره(١).

ويقول المؤرخ السيخي خشونت سينج: أن موت أرجن كان صدمة شديدة أصابت السيخ، وظنت السلطات المغولية أن هذا الحدث قد يخمد نشاط السيخ لفترة من الزمن إلا أن النتيجة كانت على العكس من ذلك تماماً، ذلك أن السيخ التفوا حول الطفل الصغير "هارجوبند" ابن أرجن كما اتحدوا حول قيادتهم متربصين الفرصة للانتقام من مقتل الجرو أرجن(٢).

وعندما صار "هارجوبند" معلماً وضع سيفه حول وسطه مؤكداً ومهدداً السلطات المغولية الشرعية، وأعلن أن أحد السيفين يمثل السلطة الروحية، ويمثل الآخر السلطة الدنيوية، وقد بلغ تهديده السافر للبلاط المغولي حتى أعلن أن حزام سيفي سيصبح مسبحتي، وسأضع الشارة الملكية في عمامتي. وقد أثبتت الأحداث أن نزعات هذا المعلم العدوانية قد تغلبت على نشاطه الديني، فبدأ في إعداد العدوان حيث درب مجموعة من السيخ على حرب العصابات، وقام ببناء قلعة في "أمرتسار" سماها "قلعة الفولاذ" وكذلك قام ببناء ما يعرف باسم أكال تخت Akat Takht أى "العرش الإلهي" في "المعبد الرئيسي" أي المعبد الذهبي حاليا بمدينة "أمارتسار" حيث كانت جموع

---

(١) يُنظر Puran في كتابه The Book of the Ten Masters ص٨٣ – ٩٤ الناشر Singh Bros نيو دلهي ١٩٩٩م.

(٢) Khushwast : A history of the sikhs vol, p ٦٢ .

السيخ في عهدها الجديد ترتل أناشيد البطولة بدلاً من تراتيل السلام. وتناقش خطط الحرب بدلا من موضوعات الدين(١).

كذلك سلك (هارجوبند) سلوك الملوك الحقيقيين. إذ كان يجلس على عرش وأصبح له بلاط وراح يغدو ويروح مصحوباً بمظلة ملكية فوق رأسه ويحيط به حرس خاص كما أرسل بسفاراته ومبعوثيه إلى الحكام والأمراء واستقبل ممثليهم. وبينما كان لقب (الإمبراطور الحقيقي) الذى تلقب به (أرجن) مجرد لقب تشريفي فقد أصبح مع الجورو الجديد لقباً حقيقياً(٢).

وظلت التغيرات التي حدثت في بنية السيخ وتنظيمهم غير ملحوظة لفترة من الزمن. إلا أنه مع ازدياد عدد حراس وجنود الجورو بدأ الموظفون المحليون يبعثون بتقاريرهم إلى الإمبراطور الذي جاهد لوضع حد لهذا الخطر في بدايته وقبل أن يستفحل، وعندما وجد الإمبراطور مبرراً لتحركه ضد السيخ تحركَ في الحال فالغرامة المالية الباهظة التي كانت قد فرضت على الجورو السابق (أرجن) لم تكن قد دفعت، ومن ثم فهناك مبرر قانوني قوي لمطالبة ابنه بها وهكذا أمر الإمبراطور بالقاء القبض على (هارجوبند) وسجن في قلعة جواليار Goyaliar كما أمر الإمبراطور بحل القوات العدوانية أو الجيش العدوانى للزعيم السيخي وعقب إطلاق سراحه واصل "هرجوبند" نشاطه المعادى للحكومة، وتمكن من زيادة عدد أفراد جيشه خاصة عندما استخدم في صفوفه العناصر المرتزقة من قبائل "الباتان" Pathan غير أن هذا النشاط العدواني لم يكن يهدد الكيان المغولي فحسب، بل كان مصدر قلق أيضاً لدى الأوساط السيخية فبهائي جور داس أحد كبار الزعماء السيخ حينذاك يعبر عن هذا القلق في إحدى قصائده حيث يقول:

---

(١) Puransingh : the book of the ten Masters, I bid P ٨٦ .

(٢) خليل عبد العال: تاريخ السيخ، ص٦١.

سابقاً كان جميع "الجرو" يقيمون في المعابد، ولكن الجرو الحالي لا يستقر في قصر واحد بل ينتقل في القصور إن الأباطرة كانوا يزورون الجرو السابق، ولكن الجرو الحالى يتملق في البلاط الإمبراطوري. إن المعلم الحالى يحيى حياة الترف والبذخ، أما جميع الجرو السابقون كانوا ينيرون الطريق للشعب، أما الجرو الحالى فيربى الكلاب والخيول إن المعلم الحالي يحيط به بطانة سوء وأتباعه ليسوا بالسيخ(١).

وفي خلال فترة تقدر بخمسة عشر عاما، وهى الفترة التي مرت منذ أن أطلق سراح هارجو بند وحتى موت الإمبراطور "جهانجيز" في عام ١٦٢٧م، تمكن الجرو من تقوية سلطاته الروحية والدنيوية على المجتمع السيخي، فساح في أنحاء البنجاب ثم كشمير، وكان يقيم في كل مكان يحل فيه معبداً، ويعين المبشرين ويشرح أمامهم منهجه العسكري في نشر السيخية وإضعاف الإمبراطورية المغولية أو القضاء عليها.

ومن المؤكد أن قوة الجرو العسكرية المتزايدة ومظاهر السلطة والعظمة التي أصبغها على نفسه سوف تؤدى إلى حتمية الصراع والصدام مع السلطة المغولية، وهكذا بدأت المتاعب الحقيقية تواجه "الجرو" في أعقاب وفاة الإمبراطور "جهانجيز" واعتلاء شاه جهان Shanhjahan للعرش عام ١٦٣٧م ففي عام ١٦٠٨م قام الإمبراطور برحلة صيد في المناطق المجاورة "لأمرتسار" فتصدى رجال الجرو للقوات الملكية، فأرسل الإمبراطور جنده للقبض على "الجرو الإرهابي" الذي لم يكن موجودا، ولكن رجاله قاوموا جنود الإمبراطور وقتلوا بعضاً منهم (١).

ومع استمرار مثل هذه الاحتكاكات كان عدد السيخ آخذاً في الازدياد، وكان قد تغير وضع السيخ فبدلاً من الدعوة السلمية إلى العقيدة الجديدة أعلن

---

(١) Puran Singhe : The Book of the ten Masters, P : ٨٨ .

(١) IBid P.٨٩.

السيخ عن حقهم في الدفاع عن عقيدتهم بقوة السلاح، وغرس "هار جوبند" في نفوس السيخ خاصة والبنجابيين عامة شعور التحدى للسلطة المغولية، فأسرع عدد كبير من فلاحي البنجاب بتلبية دعوة الجرو إلى حمل السلاح وقضى "هارجوبند" سنواته الأخيرة في مقره الجديد " كواتبور " الواقع بين سفوح الهمالايا ونهر "ستلج" ومات في عام ١٦٤٤م قبل أن تحقق مطامعه العدوانية واختار حفيده "هار راي" خليفة له على السيخ[١].

٦- المعلم هار – راي (١٦٤٥-١٦٦١) Guru Har – Rai

ولد جرو " هار راي " في ١٦ يناير في عام ١٦٢٠م ويذهب صاحب كتاب المعلمين العشر إلى أن المعلم السابع كان زاهداً في حياته ومأكله، وكان علي عكس جده "جوبند" في زعامة السيخ، فبينما كان الجد قد أعلن التمرد على السلطات الشرعية ودعا أتباعه إلي حمل السلاح دفاعاً عن العقيدة فالحفيد كان يؤمن بأن نشر العقيدة لابد أن يكون عن الطرق السلمية[٢].

وبعد عام من وصوله إلى مركز الزعامة السيخية غادر "هار راي" "كواتبور" متوجهاً إلى الجبال ومعه أسرته وحرسه الذين بلغ عددهم ألفان ومائتان من المسلحين، بحثا عن الحقيقة والصدق على طريقة كهنة الهندوس، وقد حاول المعلن الجديد إصلاح الأوضاع للمجتمع السيخي فقام بزيارة لمراكز السيخ الرئيسية، وأعاد تنظيم المبشرين، وفي نهاية عام ١٦٥٨م عاد المعلم إلى "كواتبور" حيث قامت بينه وبين الابن الأكبر للأمبراطور الأمير دارشكوه الميال إلى التصوف وحياة النساك الهندوس صداقة حميمة.

---

(١) Puran singh . I bid p.p ٨٩ – ٩٠

Pritan singh safeer : the ten holy gurus p ٢٧ .

(٢) Ppuran singh : the Book of the ten masters P.P ٩٥ , ٩٦.

وعند ما اشتعلت نار حرب الوراثة على العرش بين أبناء الأمبراطور "شاه جهان" في أعقاب موته، ألقى الجرو ثقله الديني والسياسي وراء داراشكوه ضد الأمير المتدين الورع "أورنجزيب" Aurangzeb وكان من الطبيعي أن هذا الموقف العدائي يثير حفيظة "أورنجزيب".

وبعد أن استقرت الأمور لصالحه استدعى الأمبراطور الجديد "أورنجزيب" الجرو هار رأي إلي العاصمة دلهي ليفسر له علاقاته مع خصومه، فأرسل له الجرو ابنه الأكبر "رام راي" ونجح الأبن في إزالة شكوك الأمبراطور وفي كسب ثقته، فقرر الأمبراطور إبقائه بجانبه كضيف على البلاط الأمبراطوري، الأمر الذي أدي إلي تغيير تفكير والده، فأعلن عن نيته في إبعاد الأبن الأكبر عن خلافته واختار أخاه الأصغر "هاركريشان" ليخلفه. وبعد موت المعلم السابع اعتلى كريشان عرش السيخ الديني لكي يكون المعلم الثامن للسيخية[١].

ومن الملاحظ أن فترة المعلم هار راي لم تحفل بأحداث مميزة.

٧- المعلم هاركريشان (١٦٦١-١٦٦٤) Guru Har krishan

عقب وصول هاركريشان إلي منصب الزعامة السيخية، رفض أخوه الأكبر (رام راي) هذه الزعامة لأنه كان يري نفسه أحق بها حسب التقاليد الدينية[٢]، فأسرع الأمبراطور باستدعاء المعلم الجديد لحسم الخلاف بينه وبين أخيه الكبير، وبعد تردد وصل هار كريشان إلى دلهي "ولم يكن الأمير على كل حال في عجلة لحسم الخلاف بين الأخوين بل كان سعيداً وراضياً بالإبقاء على الأخوين في قبضته وتحت رقابته[٣].

---

(١) Hari Ram Gupla : History of the sikhs : ibid vol II p ١٥٨.

(٢) Puran singh : the Book of the ten masters : ibid P.p ٩٧-٩٨.

(٣) خليل عبد العال: تاريخ السنج، مرجع سابق ص٦٦.

وعقب وصوله إلى دلهي أصيب المعلم هاركريشان بمرض الجدري ومات قبل أن يدخل في المفاوضات مع أخيه تحت إشراف الإمبراطور، وقبل موته أشار إلى أن يخلفه يتج بهادر.

٨- **المعلم تيج بهادر (١٦٦٤-١٦٧٥م) Guru teg Bahadur:**

ولد المعلم التاسع "تيج بهادر" في أول إبريل في عام ١٦٢١م وكان اسمه الحقيقي "تيج مال" Tegh Mal ولكنه بسبب صراعه المستمر مع السلطة المغولية وانتصاراته علي القوات الملكية منح اسم "تيج بهادر" وهو مركب من الكلمتين الفارسيتين هما تيج ومعناها السيف، والأخرى بهادر ومعناها الشجاع "أي السيف الشجاع" ويقول الكاتبان البنجابيان كولي وبيرا سينج في مؤلفهما المشترك "السيخ وعقائدهم" أن الجرو تيج بهادر لم يكن مؤهلاً لحمل رساله "هار جوبند" السياسية والعسكرية[١].

وبعد موت (هار – كريشان) تكرر نشوب صراع السلطة والطمع بين السيخ، فتنازع ما يقرب من اثنين وعشرين رجلاً منهم على الزعامة، وأخذ كل منهم بالفعل في جمع الهدايا والعطايا بالقوة، وانتهى الأمر في النهاية بقبول (تيج بهادر) جورو[٢].

وعند وصول تيج بهادر إلي كرسي الزعامة السيخية أمضى الجرو سنوات عديدة متجولاً في اتحاد الهند يتفقد أحوال السيخ وأمورهم ثم رجع إلي البنجاب موطنه الأصلي، يقول الدكتور خليل عبد العال الذي اعتمد علي مصادر غير صحيحة والذي وضع الإمبراطور المغولي أورنجزيب في قفص الاتهام كما فعل أعداء الإسلام من المؤرخين والباحثين من قبله: كانت الأحوال في البنجاب محتدمة بالنسبة لكل من الهندوس والسيخ نتيجة للسياسة

---

(١)Pira singh and other : the sikhs their Religious Beliefs , P٢٤

(٢) Khushwant singh : A history of the sikhs , vol I P ٣٠

التي اتبعها الإمبراطور المغولي " أورنجزيب " حيالهم : وهي سياسة تميزت بالتعنت والاضطهاد وتحطيم المعابد وفرض الضرائب[١] ونجد أن الكاتبين الهندوسيين البنجابيين يوجهان نفس التهمة إلي الإمبراطور المسلم حيث يقولان: وفي عهد أورنجزيب بدأت حملةislamisation أي تسليم أو تحويل كل شيء إلي الإسلام، فأمر الإمبراطور بإغلاق المدارس الهندوسية وهدم المعابد وبناء المساجد علي أنقاضها وكم فرض الإمبراطور الجزية علي غير المسلمين، وكانت الطائفتان الهندوسية والسيخية ضحية لهذه السياسة الدينية[٢].

وعلى أي حال فإن المعلم التاسع جمع الهندوس والسيخ تحت زعامته، وذلك لمواجهة الحكم المغولي المتعصب كما يقول خبراء التزييف في التاريخ.

وقد أدركت السلطات الشرعية هذا الخطر الآري المتمثل في الهندوسية والسيخية، فألقي القبض على المعلم والتاسع وهو في كشمير يحرض الهندوس على تحدي سياسة وسلطة الإمبراطور، وتمت محاكمته في دلهي بمحكمة شرعية.

يقول الكاتبان الهندوسيان: أن أورنجزيب قد أعدم أربعة من أقرب المريدين له أمام عينيه وطلب منه الدخول في الإسلام ولكن المعلم التاسع قد رفض الطلب الأمبراطوري فأصدرت المحكمة حكمها بإعدام المعلم[٣] ويفسر أحد المؤرخين الهندوس المعاصرين إعدام المعلم بسبب رفضه الإتيان بمعجزة أو كرامة ويقول الدكتور خليل عبد العال: إن إعدام الجرو تيج

---

(١) خليل عبد العال: تاريخ السيخ، ص٦٦.

(٢) Pria singh and cole : the sikhs their religious Beliefs , P ٢٤ .

(٣) Ibid P.٢٤

بهادر هو في الواقع الذي أشعل فتيل العداوة والحرب العلنية بين الحكام المغول والسيخ حيث استمرت سلسلة من الصدامات بين الطرفين لا سيما في عهد الجرو العاشر والأخير "جوبند سينج"[1].

٩- المعلم جوبند سينج (١٦٧٥ – ١٧٠٨م) Guru Gobind Singh

جوكار ازهمه حيلها دركزشت حلال أست بردن بشمير دست

وفي الحقيقة أن جوبند سينج أهم جرو في تاريخ السيخ فقد تحول السيخ على يديه إلى الأمة المسلحة المناهضة لكل ما هو إسلامي ومسلم. ولإخفاء النوايا العدوانية لهذه الطائفة المسلحة أطلق عليها اسم الخالصة Khalsah أى الأمة النقية.

ويرى كولي ويرا أن المعلم العاشر "جوبند سينج" يعتبر نموذجا مثاليا في زعامة السيخ، فقد كان على درجة عالية من الثقافة والتعليم كما كان نموذجاً في استخدام الأسلحة، وأن إنجازاته على الصعيدين الديني والعسكري تعتبر خدمة كبيرة للطائفة السيخية[2].

وبعد أن كانت جماعة السيخ طائفة مسالمة ينظر إليها الجميع هندوس ومسلمون حكام ومحكومون باعتبارها طائفة هندوسية لها فلسفتها الخاصة التي وإن أخرجتها عن الخط الهندوسي السياسي التقليدي إلا أنها ظلت هندوسية تحولت إلى طائفة محاربة شديدة المراس شديدة العداوة للهندوس والمسلمين معاً وإن كانت عدواتها أصبحت أشد بالنسبة للمسلمين باعتبارهم أصحاب السلطة السياسية في الهند التي تحد من حركتهم وتعدم

---

(١) خليل عبد العال / تاريخ السيخ مرجع سابق ص٦٧.

(٢) Pira Singh and cole : The sikhs Their Religious Beliefs I bid p . ٣٥ .

زعماءهم والحقيقة أنه في عهد هذا الجرو أصبح السيخ أمة بكل ما تحمله الكلمة من معنى وتوطدت دعائم العقيدة السيخية تماماً(١).

وقد ولد جوبند سينج في ١٩ ديسمبر عام ١٦٦٦ بمدينة بتنة Patnah بشمال الهند، ومنذ صغره كان يميل إلى العنف وعقب وصوله إلى مركز الزعامة قام بزيارة لمختلف أجزاء البلاد محرضا أتباعه على محاربة السلطة الشرعية المتمثلة في الأسرة المغولية. تقول مخطوطة مكتبة الجامعة السلفية معللة لهذا الاتجاه العدواني السافر لجرو: أن جوبند سينج قد أكمل تلك المسيرة الدينية والحضارية للسيخ التي كان قد بدأ بها "ناناك" وأما ظروف البلاد الاجتماعية والسياسية فلم تترك أمام الجرو إلا أن يحمل السيف دفاعاً عن العقيدة السيخية وعن كيان المجتمع السيخي(٢).

تلقى الجورو الجديد تعاليم (ناناك) السلمية بيد أنه كذلك تعلم كم قدم السيخ من "شهداء" ومن ثم وقر في ذهن الجرو منذ البداية أنه وإن كان الحب والتسامح أقوى من الكراهية والانتقام إلا أن مقاومة الخصم بكل الوسائل المتاحة واجب حتمي وخلقي، إذ أن المعركة عندئذ تكون معركة البقاء، ليس بقاء الحياة بقدر ما هو بقاء المثل إن المعركة تصبح من أجل الصلاح. وهكذا أصبحت مهمة الجورو الجديدة واضحة له.

قاد جونبد سينج، المعلم العاشر، مجموعة من الجنود السيخ في عدة معارك لتحقيق الاستقلال الديني، كما حاربو الإقامة مملكة مستقله لهم(٣) .

وفي الحقيقة إن السيخية على أيدي هذا الجرو قد كشفت الستار عن نواياها الحقيقية، وأكدت أنها هندوسية الأصل، بل أنها وجه آخر "للعملة

---

(١) خليل عبد العال : تاريخ السيخ ، مرجع سابق ص ٦٨ .

(٢) Dalip Singh: Life of Sringuru Gobind Singh Ju P.١٩.

(٣) الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ١٤١٦هـ - الطبعة الأولى، مجلد ١٣، ص٣٥٢.

الواحدة" وهدفها هو القضاء على تلك السلطة السياسية آنذاك في الهند التي وقفت على وجه دعوتها الالحادية.

وانطلاقاً من هذا المبدأ الإرهابي أعلن الجرو بأن مقاومة الخصم بكل الوسائل المتاحة واجب ديني وحتمي، وإنني جئت إلى الحياة حاملاً واجب مساندة الحق ومحطماً للإثم والشر. إن سبب وجودي الوحيد هو اقتلاع جذور الطغاة والطغيان(١).

وفي رسالة استفزازية كتبها إلى الإمبراطور المغولي يبرر الجرو سياسته العدوانية وتبنيه للعنف كوسيلة من أجل تحقيق هدفه، حيث يقول : عندما تفشل كل الوسائل فإنه من المسموح به رفع السيف(٢) . ولم تكن هذه السياسية العدوانية تهديداً للبلاط المغولي فحسب، بل كانت خطراً مباشراً للإقطاعيين الهندوس من "الراجبوت" فهؤلاء الهندوس كانوا في البداية مع الجرو في صراعه مع السلطة ولكن عندما تبين لهم النوايا التوسعية للجرو انسلخوا من معسكره حفاظا على مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى وقوع معارك دامية بين قوات الجرو وجيش الإقطاعيين(٣)، ولكن الإمبراطور أورنجزيب بدل أن يستغل هذا التطاحن الطائفي لصالحه قام بدور الوسيط بين الإقطاعيين وبين الجرو كما بعث الإمبراطور ابنه "معظم" فيما بعد الإمبراطور بهادر شاه ظفر إلى الجرو حاملاً رسالة السلام

---

(١) Khushwant Singh : A History .... I bid vol I p ٧٧ .

(٢) I bid p ٧٧ Dalip Singh : Life of sri guru gobind singh j١, publisher. B . Chatter singh Jiman Singh, Amritsar India ٢٠٠٢ p ٨٠.

(٣) الإقطاع: نظام اقتصادي اجتماعي ظهر إلى حيز الوجود بعد تفكك وسقوط نظم العبودية... وقد وجد في جميع البلاد تقريباً. وكان الملاك الإقطاعيون والفلاحون الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع الإقطاعي. ينظر: م. روزنتال، ب. يورين وآخرين، الموسوعة الفلسفية ص٤٢.

مع تعليمات سرية بعدم التعرض للجرو، فلم يكن أمام الجرو إلا قبول العرض الإمبراطورى لا حباً في السلام بل لأنه كان متأكدا بأن ظروف البلاد لا تسمح له بالمضي قدماً في سياسته العدوانية(١).

وهكذا بقي المعلم لمدة اثنتي عشر عاما في سلام ظاهر تمكن في خلالها توجيه طاقته الكبيرة لإعادة قواته السيخية التي كانت ضعفت بسبب معاركها الدامية مع الإقطاعيين، وخلال هذه الفترة اختار الجرو خمسة من أبرز المثقفين والدارسين من مريديه، وأرسلهم إلى المدينة المقدسة عند الهندوس "بنارس" لتعلم السنسكريتية، وذلك لكي يكونوا أقدر على تفسير كتابات معلمى "جرو" السيخ التي كانت مملوءة بالإشارات إلى الفلسفة والأساطير الهندوسية وبدأ هؤلاء الخمسة مدرسة السيخ اللاهوتية التي عرفت باسم Nirmalas إلا أن أهم ما قام به الجرو من أعمال كان لها دور حاسم في تاريخ السيخ هو تأسيسه "للخالصة".

ففي بداية عام ١٦٩٩م أرسل إلى أتباعه في كل مكان بضرورة الحضور إلى "آنندبور" مقره الرسمي بشعور ولحى غير مقصوصة(٢) تجمع عدد كبير من السيخ في المقر وبعد الطقوس الدينية الصباحية أمام الجميع ظهر الجرو وشهر سيفه مطالبا بخمسة من الرجال ليضحى بهم، وبعد قليل قدم واحد من الرجال نفسه، وأخذه إلى خيمة، ثم ظهر الجرو أمام عرشه وبيده سيف يقطر دما، وطلب شخصا ثانيا، وتكرر الأمر إلى أن انتهى من الرجال الخمسة، وأخيرا خرج الجرو وبصحبته الرجال الخمسة أحياء إذ كان الجرو في كل مرة يذبح حيوانا، ثم أعلن الجرو أن المحبوبين الخمسة Panch Payary هم الآن يمثلون نواة الجماعة الجديدة التي يقوم بتأسيسها وتسمى الخالصة Khalsah. ثم شرع الجرو بعد ذلك في تعميد الرجال

(١) I Bid pp. ١٦-٣٢.

(٢) Dalip Singh : I bid p ٨٩ .

الخمسة الذين كانوا ينتمون إلى الطبقات الهندوسية الأربع، وأعطاهم الجرو لقبا هو "سينج" Singh أي الأسد، أما المرأة السيخية فتحمل بعد التعميد لقب "كور" Kaur وتعني لبؤة: أميرة(١).

ووضعت خمس شارات أو خمسة رموز يميز بها سيخ الخالصة هي:

١- كاس Kas أي عدم قص الشعور واللحى.

٢- كانجا Kangha أي حمل المشط.

٣- كاتش Kach أي ارتداء سروال مخطط.

٤- كارا Kara أي حمل سوار من الصلب في رسغ اليد اليمنى.

٥- كيربان Kirpan أى حمل السيف.

ويرى الأستاذ محمد إبراهيم الشبانى معلقاً على هذه العقيدة بأنها تعنى لابد من قتل مسلم بهذا السيف قبل الممات(٢).

وتبع حفل التعميد المذكور تعميد شعبى واسع النطاق في أنحاء شمال الهند كلها، وخلال شهور قليلة ولد شعب جديد حاملا السلاح ويسيطر عليه حماس صلب يوجه بناء أمة الخالصة التي اعتقدت كالأمة اليهودية أنها سوف تحكم، وأن أعداءها سوف ينهزمون لأنها "أمة مختارة".

وقد أقضت هذه الحركة العنصرية مضاجع الإقطاعيين من الهندوس كما أدركت السلطات المغولية بأن هذه الحركة سوف تهدد الأمن واستقرار في البلاد فساعدت القوات الملكية رجال الهندوس في القضاء على قوات الجرو التي كانت تمثل خطراً كبيراً على المجتمع الهندي كله.

---

(١) يُراجع ص١٧٤ من هذا البحث.

(٢) محمد إبراهيم الشيباني: السيخ أو العدو الخفي، ص١٢.

وخلال هذه المعارك كتب الجرو رسـالة اسـتفزازية أخـرى إلـى الأمبراطور حيث قال: سوف أشعل النيران تحت حوافر خيلك، ولن أدعـك أبداً تشرب من ماء البنجاب[1].

وعقب وفاة الأمبراطور أورنجزيب، واعتلاء ابنه "بهادر شاه" العرش حاول المعلم التقرب إلى البلاط الملكي لأنه كان يرى الإمبراطور الراحـل عقبة رئيسية في نشر دعوته العنصرية والالحادية، فذهب "جوبند سينج" إلى دلهى ورحب به الإمبراطور الجديد، وأكرمه وفي أثناء قيامه في دلهى اغتيل الجرو على يد اثنين من الباتان، وقبل موته جمع الجرو أتباعه ليخبـرهم أن سلسلة المعلمين تنتهى به وأن على السـيخ بعـد الآن الالتفـاف حـول "الجرانت" كتابهم المقدس، ومات المعلم العاشر والأخيـر فـي ٧ أكتـوبر ١٧٠٨م[2].

مما سبق يتضح للدارس أن (جوبند سينج)[3] قد قام في الحقيقـة بمـا يشبه الثورة في حياة أمة السيخ وعقيدتهم، فقد نقلهم من وضع إلى آخر فبعد أن كان السيخ في نظر المجتمع الهندى كله طائفة هندوسية لهـا تحفظاتهـا على الهندوسية منذ أيام (ناناك) أصبحوا الآن يعلنون عن انسـلاخهم عـن الهندوسية. وبدأت (أمة الخالصة) على يد (جوبند سـينج) بعقيـدة جديـدة مستقلة الإطار والمضمون . وربما كان السيخ ينظرون إلى أنفسهم منذ عهد (ناناك) باعتبارهم كياناً مستقلاً في إطار الهندوسية . ولكـنهم فـي عهـد (جوبند سينج) يبدأون عهداً جديداً. فهم يخرجـون عـن إطـار الهندوسـية ويظهرون على مسرح الأحداث في شبه القارة كأمة خالصة نقية من شوائب

---

(١) Kush want singh : I bid vol I p ٩٢ .

(٢) Dalip singh p ٢٤٥ .

(٣) خليل عبد العال: تاريخ السيخ، ص٧٤ وما بعدها بتصرف يسير.

الهندوسية أو غيرها. أمة مستقلة دينية ذات طابع عسكري وذات أهداف معلنة. نظراً لأهمية كلمة (الخالصة) لأمة السيخ، وعندما شرع السيخ يفكرون في اسم دولة لهم أطلقوا عليها اسم (خالصتان) أي الأرض الخالصة أو النقية.

ولم تسمح الفترة المليئة بالأحداث والتطورات التي تلت احتفال التعميد للجورو بتفسير أهمية الشارات أو الرموز التي فرضها على أتباعه من سيخ الخالصة، وليس على كل حال من الصعب تفسير تلك الشارات وفهمها. فالرمز الرئيسي (عدم قص الشعر واللحية) كان عادة متبعة بين النساك في الهند منذ القدم. وهناك من الأسباب ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه ابتداء من (ناناك) كان كل (جورو) يمتنع عن قص الشعر واللحية، ولذلك فإن تلك الشارة الرئيسية التي فرضها (جوبند) على سيخ الخالصة لم تدهش السيخ كثيرا. لقد أراد (جوبند) من وراء فرض هذه الشارة خلق جيش من أتباعه سيخ الخالصة له صفات الجند المحاربين مضافا إليها صفات النساك الزاهدين. هؤلاء النساك الذين يحملون السلاح ويشهرونه فقط في سبيل الدفاع عن الحق والصلاح والعدل إذا ما اضطرتهم الظروف إلى ذلك.

مما سبق يتضح لنا أن جوبند سينج لم يدخل تعديلات جوهرية على أفكار ناناك فقد اعتقدا الاثنين في خالق واحد لا يحيط به الفهم البشري وأن الصلاة علاج لكل شرور الإنسان، وأن أدي جرانت هو الكتاب المقدس، وإن كان جوبند قد خلع عليه صفة الديمومة وجعله مؤسسة قائمة بذاتها تحل في الهداية الروحية محل المعلمين.

إن التغيير الوحيد الذى أدخله (جوبند سينج) في العقيدة السيخية لم يكن في الواقع تغييراً بل كان محاولة إظهار وجهها الآخر، فبينما روح (ناناك) للخير فإن (جوبند) أعلن استنكاره ورفضه للشر. وبينما تتجه

دعوة (ناناك) إلى حب الجار تنادى دعوة (جوبند) بمعاقبة المعتدين، وعندما يقول (ناناك) بأن الله يحب أولياءه فإن (جوبند) يقول بأن الله يدمر أعداءه.

لقد كان الإيمان في وصاية المعلمين الروحية جزءاً لا يتجزأ من تعاليم "ناناك" مؤسس السيخية، ومن الواضح أن فكرة الوصى هذه أخذها "ناناك" من فكرة الإمام العادل للروافض الذين بدأوا يتوافدون إلى الهند عقب تأسيس الإمبراطورية المغولية في شبه القارة،وعلى كل حال فالمعلمين التسعة بداية من ناناك وانتهاء إلى هار كرشنا كانوا تجسيدا لهذه الفكرة المستوردة من إيران، ولكن المعلم العاشر "جوبند سينج" قد أدخل تعديلاً في فكرة الوصي، وأعلن أن الوصي الحي أي الجرو يمكن الاستغناء عنه على أن تحل محله مؤسسة تقوم بنفس الوظائف، وقد كانت أمثلة التشاحن والصراع على منصب الجرو كثيرة، وكان هذا عاملاً حاسماً في تفكير جوبند وتصميمه على أن يكون هو شخصياً آخر معلم، رغم أنه كان لديه أربعة أبناء ولكن ما البديل[١].

قرر جوبند أن يتمثل في منصب الجرو في شيء دائم، لقد كان هناك كتاب السيخ المقدس "أدي جرانت" الذي تم واكتمل ونظر إليه باعتباره كتاب الهداية الروحية لمن يسعون إليها، أما في الأمور غير الروحية فقد كانت هناك المؤسسة المسماة باسم "البنجايت" Panchayet وهى كلمة هندية معناها "اللجنة" وتتمثل في مجموعة مختارة من السيخ يمكنها بعد تطويعها لتقابل مطالب العصر أن تعالج الأمور الزمنية لطائفة السيخ، ومعنى ذلك كله إمكانية استمرار كل وظائف الجرو الروحية والزمنية دون الوجود المادي للجرو نفسه، وذلك في إطار كل من الكتاب المقدس "آدي جرانت" الذي يمكن اعتباره الجرو الروحي، واللجنة المختارة التي يمكن اعتبارها الجرو

(١) Dalip singh : life of sri guru gobind . p ٢٢٥.

الديني، وقد تم تقسيم السيخ في فترة خلافة جوبند في ثلاثة مجموعات وهي[1].

١- المجموعة الأولى "هي مجموعة الأحباء الخمسة" التي كانت نواة للأمة الخالصة، ولكن في رأينا المستحسن أن نطلق على هذه المجموعة اسم "المجموعة الانتحارية" لأن هذه المجموعة بموجب المعتقدات السيخية مطالبة بتقديم أرواح أفرادها فداء للسيخية ودفاعاً عن عقيدتها.

٢- المجموعة الثانية اسمها مجموعة المثقفين والعلماء المنتمين إلى لجنة نرمل الثقافية وعلى أفراد هذه المجموعة دراسة الأديان والثقافات المتعددة، وإعداد تقارير عن التيارات الفكرية والعلمية المختلفة، وكما أن على اللجنة مسئولية نقل الفكر السيخي إلى لغات حية عالمية، وبالتالي فإن مهمة هذه اللجنة هي مهمة دعائية للطائفة السيخية.

٣- المجموعة الثالثة تسمى "مجموعة جيانى" وكلمة جيانى Gayany هي كلمة سنسكريتية معناها "أهل العلم" كما يطلق على الأفراد المنتمين إلى هذه المجموعة اسم "جرانتى Garanthi " أي الشخص الذى يتقن قراءة الكتاب المقدس، ورئيس جمهورية الهند السابق "جياتى ذيل سينج" ينتمي إلى هذه المجموعة.

(١) I bid p ٢٤٥.

الفصل الثاني

عقائد السيخ

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: عقيدتهم في الألوهية.

المبحث الثاني: عقيدتهم في النبوة.

المبحث الثالث: عقيدتهم في الكتب المقدسة.

المبحث الرابع: عقيدتهم في السمعيات (الكارما - الأنطلاق - التناسخ).

تمهيد:-

يؤكد السيخ على أن عقيدتهم عالمية!! ومرسلة لجميع البشر، ذلك لأن السيخية عقيدة العصر الجديد، فالسيخية قد تم فعلاً الاعتراف بها دين العصر الجديد وذلك في مؤتمر الأديان العالمي من أجل السلام في عام ١٩٧٩م المنعقد في مدينة نيوجيرسي الأمريكية(١)، والله جل وعلا يقول: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ۝ ﴾(٢).

فالمعلم الروحي ناناك في نظرهم كان أول شخص يعظ ويؤكد على أنه يوجد رب واحد وبشرية واحدة، وعقيدة واحدة، ولقد أسس جورو ناناك (السانجات) مكان للصلاة معاً بالتساوى، وكذلك أسس (بانجات) الأكل معاً بالتساوي دون أي تميز لأي إنسان سواء ديني، أو لون، أو جنس وبواسطة الجورو ناناك جعل عقيدة السيخ كديانة العصر الجديد وذلك منذ حوالي خمسمائة عام، وبينما كان أتباع الديانات المختلفة يتشاجرون لإثبات أن دينهم أفضل من الديانات الأخرى، كان الجورو ناناك لا يعظ بطقوس جوفاء، بل يعظ بالأفعال المخلصة، ويفيد الانسان هناك وبعد موته.

وينبغى أن نلاحظ منذ البداية أن السيخية بعيدة جداً عن الاعتماد على طقوس هندوسية، وقادرة على الوضع المميز لها كدين عالمي، طالما أن السيخ يحتفظون بتميزهم والدين أيضاً يلقى قبولاً ذهنياً، إنه بالضرورة دين عملي، إذا تم تقسيمه من وجهة نظر البراجماتية، والتي هي المفضلة في بعض الأوساط، سوف يكون هذا الدين في المنزلة الأولى في العالم.

---

(١) The Sikh Faith: Gurbakhahs Singh , Delhi Sikh Gurdwara Management Committee ,New Delhi٢٠٠١ ,p.٤٠

(٢) سورة آل عمران: الآية (٨٥).

وجديراً بالذكر أنه عندما تذكر الأديان العالمية الآن، يذكر دين السيخ ضمن ست ديانات في القمة، والأديان هي: النصرانية، الإسلام، البوذية، اليهودية، الهندوسية والجينية، وتوجد عقائد كثيرة أخرى ولهم أتباع أكبر من السيخ. ولكنهم لا يعدون ضمن الديانات العالمية، والسيخ حالياً – كما أشرنا سابقاً – لا يمثلون حتى ٢% من مجموع سكان دولتهم الأصلية – الهند – فالمبادئ الأساسية لفلسفة السيخ وإسهام رجال الدين تجاه الخدمات الاجتماعية والتضحيات التي قاموا بها عن محاربة إرهاب دولتهم من أجل الحقوق الإنسانية والحرية الدينية لعامة الناس قد رفعت مكان هذا الدين[1].

فالسيخية دين عملي، وليست مدرسة للتأمل الفلسفي، ولكنها أسهمت إسهاماً كبيراً في مجال الفلسفة، خاصة فيما يتعلق بنظرية الاتحاد، والحلول وغيرها كما سنرى.

(١) Ibid , p . ٤١`

المبحث الأول

عقيدتهم في الألوهية

تعد مشكلة الإلوهية من أعقد القضايا الميتافزيقية[1]، وأقدمها وهي الأولى في الفلسفة والعلم عالجها الإنسان أولاً على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، وبمناقشة فكرة الإلوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه عرف فيها مصدر الخير والكمال، ومبعث الوجود والحركة فالله أصل الموجودات، وعلة العلل، وغاية الغايات[2].

ومن الجدير بالذكر أن الرجل العادي يأخذ هذه الفكرة الهامة في يسر وبساطة، بينما أهل الفلسفة والفكر - أي الخاصة - يعمقون تلك الفكرة ويفلسفونها، والمتصفح لتاريخ الفكر الإنساني يجد أن تلك الفكرة قد بررت على مسرح الفكر الإنساني منذ قديم الأزل، فهي مازالت تشغل المفكرين والفلاسفة حتى اليوم.

ويعنينا قبل أن نتكلم عن الألوهية عند السيخ أن نبين كيف صدرت في الفكر الإسلامي فالقرآن الكريم يفترض وجود فكرة إله خالق مدبر، وهذه الفكرة في كل من يخاطبهم من أهل الأديان السابقة على الإسلام سماوية أو غير سماوية.

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن أهل السنة والجماعة لم يعتنوا بمسألة وجود الله كعنايتهم بغيرها من مسائل الاعتقاد كمسألة الألوهية والأسماء والصفات، وذلك راجع إلى أن الخلق قد فطروا على إثبات وجود الله، وشهدت به عقولهم، واتفق على هذا سلف الأمة وأئمتها أهل العلم والإيمان .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر

---

(١) الميتافيزيقا: الأعمال بعد الطبيعة عند أرسطو... وفي الأزمنة الحديثة نشأ فهم للميتافيزيقا على أنها منهج غير جدلي في التفكير. يُنظر: م. روزنتال. ب. يورين وآخرين، الموسوعة الفلسفية. ص٥١٤.

(٢) ابراهيم مدكور: في الفسلفة الإسلامية منهج وتطبيقة - دار المعارف - مصر - ط ١٩٧٦م، ج٢ ، ص٢٠١.

في قلوب جميع الإنس والجن، وأنه من لوازم خلقهم، ضروري فيهم كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم(١).

ويقول ابن القيم: فطرق العلم بالصانع ضرورية ليس في العلوم أجلى منها وكل ما استدل به على الصانع فالعلم بوجوده أظهر من دلالته، ولهذا قالت الرسل لأممهم:﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾(٢) فخاطبوهم مخاطبة من لا ينبغي أن يخطر له شك في وجود الله سبحانه، ونصب من الأدلة على وجوده ووحدانيته وصفات كماله الأدلة على اختلاف أنواعها ولا يطيق حصوها إلا الله، ثم ركز ذلك في الفطرة، ووضعه في العقل جملة، ثم بعث الرسل مذكرين به(٣).

ونحن نرى أن الإسلام يقرر للناس العقائد، ويلفت نظرهم في الوقت نفسه إلى ضرورة النظر العقلي حتى يؤمنوا بها عن اقتناع يقوم في نفوسهم. ولا ينسى في الوقت نفسه أيضاً أن يخاطب وجدانهم، بأبلغ أسلوب وأرق عبارة وأن يقلبهم بين الرجاء والخوف ليستطيع أن يحيى في قلوبهم العاطفة كل ذلك لأجل أن يندفعوا إلى الخير، بعقل متميز، وعاطفة حيي. وإذاً فالغاية من الدين هي الخير والرغبة في حمل الناس على عمل الفضيلة، واجتناب الشر.

ويمكننا أن نستخلص من ذلك بضع أفكار:

١. يرى المسلمون أن الله واحد ولطيف وقادر وسميع وبصير وله

---

(١) يُنظر: مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٣/١٦)، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم وأبنه محمد، طبعة دار الإفتاء – الرياض، ورسالة في الكلام على الفطرة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (٣٤٠/٢-٣٤١)، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

(٢) سورة إبراهيم : آية (١٠).

(٣) مفاتح دار السعادة لابن القيم (٢٤٣/٢) ت: علي بن حسن بن عبد الحميد، دار بن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

الأسماء الحسنى والصفات العلى وهو يحيط بكل شيء علماً، وهو وحده المستحق للعبادة.

٢. والعالم في نظر الإسلام مخلوق لله والرباط بينه وبين الله هو رباط المخلوق بالخالق ورباط المصنوع بالصانع ورباط المحتاج أبداً إلى رعاية الله وعنايته.

٣. وهذا العالم بصورته ليس أبديا بل سيفنى ويقوم مقامه عالم آخر يلقى فيه السعداء نعيماً وهو مزيج من اللذائذ الحسية والمعنوية وإذن فالنهاية القصوى من السعادة بالنسبة للإنسان ليست في المعرفة فقط.

٤. وأن الغاية من الدين وسائر التكاليف هي العمل على أن يرتفع الإنسان فوق هواه وأن يؤثر دائماً جانب الخير في أعماله ونواياه فيقاوم بذلك نزعات الشر. هذا هو عرض موجز لفكرة الألوهية في الفكر الإسلامي مستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى فكرة الألوهية عند الهندوس إذاً فهذه هي أهم المصادر التي كونت فكرة الألوهية عند السيخ ونقصد بها المصدر الإسلامي، والمصدر الهندوسي.

وجدير بالذكر أن المصدر الإسلامي بارزاً في الفكر السيخي ليس في مجال الألوهية فحسب بل في مجالات أخرى عديدة.

ولكننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامي عند السيخ، لا يعنى أن آرائهم في هذه المجالات لابد وأن تتفق مع الدين الإسلامي. إذ أن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس للفكر السيخي يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية، إذا كانت تبدو بعيدة في كثيرمن الأحيان عن الفهم الظاهري للإسلام، فإن سبب ذلك يمكن في أن الجورو قاموا بتأويلها على نحو خاص.

وجود الله: WAHEGURU

يرى السيخ أن التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود يؤدي إلى إثبات وجود الخالق، فالعقل هو الذي يدل الإنسان على معرفة الخالق وهى أحسن فضيلة للعقل، وعليه فإن معرفة الخالق هي أعظم المعارف، وأهيجور وأعطانا العقل وأحيانا به، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة، أنه أعظم نعم واهيجورو عندنا، وأنفع الأشياء لنا، واجداها علينا، فالعقل فضلنا على الحيوان بل ملكناه، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا، وبالعقل تأكدنا من أن واهيجورو يرعانا ويحمينا ويفعل كل شيء آخر يفعله الآباء من أجل أطفالهم"[١] ويقولون في موضع آخر: "إلهنا واحد، لا يوجد تقسيم في ذاته ووظائفه، ولا توجد طاقات للخلق أو الأبتكار منفصلة عنه، فالإله وحده هو الكل فهو الخالق والحافظ والمدمر والمدعم، فهو الحقيقة والصدق... وهو الخالق فقد خلق جميع الكائنات والأشياء، فقد خلق الأكوان من نفسه ..."[٢].

ويستدل السيخ على وجود واهيجورو من العالم "أن المصنوع يدل على أن هناك صانع. فإذا كان يوجد لدى العلماء نظرية تقول بأن العالم قد خلق بواسطة انفجار في الفضاء، والبشر والكائنات الحية تولد من الأحماض الامينية. فلماذا إذاً يعتقدون بالرب أمثال هؤلاء ..... إنما الحقيقة أنه قبل خلق البشر والكائنات الحية الأخرى خلق واهيجورو الشمس والقمر، الماء، الهواء، النباتات ..... ألخ ولقد خلق كل شيء يحتاجه البشر للمعيشة في

---

(١) The Sikh Faith , Ibid , p . ١٤

(٢) معابد السيخ التاريخية: جورموخ سنج، ترجمة عبد القادر البحراوي ص٢١، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية ٢٠٠٣.

راحة جميع الأشياء هبة من واهيجورو لنا. فصناعة هذا العالم بنظامه الواقع أمامنا دليل قاطع على أن واهيجورو صانع له"(١).

إذاً فدليل السيخ على وجود الله دليل كوني (كوز مولوجى) يبدأ من العالم، يبدأ من المعلول إلى العلة، وهذا الدليل مشهور وذائع عند الفلاسفة الطبيعيين، وتعد نقطة البداية فيه هي النظر في هذا العالم ثم الارتقاء إلى علة بحسب مبدأ العلية، مع ملاحظة أن هذه الفكرة الأساسية في هذا الدليل هي عدم تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، بل لابد من الوقوف عند علة أولى ومبدأ أول هو الرب (واهيجورو) خالق هذا الكون." خلق الله الطبيعة، ولكن لا يوجد جزء من الطبيعة، ولا حتى الطبيعة كلها تكون الله أو بديل لله، الذي لا مثيل له ولهذا لا يوجد جزء من الطبيعة ولا صنم أو صورة للرب قد تقدم الرب على أنه شيء للعبادة (عدم عبادة الأصنام والأوثان) فالرب وحده الذي لا شكل له ولازمان هو الواحد وحده الذي نعبده ... ومع ذلك مع أنه من الصعب تخيل كائن بلا جسد فالله يتشخص باختلاف على أنه الأب والأم، والصديق، والأخ والحبيبة..."(٢)، تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا.

وبالنسبة للبشر سيظل هناك غموض عن كيفية خلق الكون. نقول أن واهيجورو خلق هذا الكون لنا للاستمتاع به ولفعل واجبنا فلا نضيع وقتنا في السؤال عن زمن وكيفية خلق الكون، فكيفية خلق الكون ليس غاية حياتنا؟ فعندما تجلس على مائدة الطعام أنت لا تفكر في شكل المنضدة أو عن مكان زراعة الخشب ومن الذي قطع الشجر، ومن الذي باع الخشب للمنجرة، وعن النجار الذي صنع المنضدة .... الخ.علينا أن نجلس على المنضدة

---

(١) Ibid , p. ٢٦-٢٩

(٢) يُنظر: معابد السيخ: عبد القادر البحراوي، مرجع سابق ص٢٤.

ونتناول طعامنا حتى إذا استطاع الإنسان الإجابة على تلك الأسئلة، فالأسئلة ليست مرتبطة بالطعام.

فيقول جورو جوبند: تلك الحياة يجب عدم تضييعها في مساعي بلا معنى دعنا نقبل بخلق الكون...... نحن نعرف أيضاً أن تلك المخلوقات سيستمر وجودها حتى بعد موتنا..... دعنا نهتم ونعمل بما كلفنا به وهو حب البشرية وخدمتها..... بأمره المنفرد أو الواحد كل الخلائق أتت إلى الوجود والملايين من مصادر الحياة تدل كلها على وجود واهيجورو الخالق.

صفات الإله المعبود عند السيخ:-

يتصف واهيجورو **WAHEGURU** (الإله الذي يعبده السيخ) بعدة صفات لعل من أهمها عندهم:

١- **القدم:**

ذهبت العقيدة السيخية إلى القول بأن واهيجورو قديماً فقبل الخلق كان يوجد واهيجورو وحده لمدة غير معروفة"[١]. وإذا لم يكن واهيجورو قديماً لكان حادثاً، ولو كان حادثاً لا تفتقر إلى سبب آخر، وكذلك السبب الآخر ويتسلسل أما إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده، وهو الذي نطلبه ونسميه خالق العالم.

ونعني بقول قديم "أن وجوده غير مسبوق بعدم، ولفظ القديم لا يحمل إلا إثبات موجود، ونفي عدم سابق"[٢] ثم أن القدم ليس معنى زائداً على الذات. وإلا لزم من ذلك أن يكون واهيجورو قديماً بقدم زائد عليه، فيسلسل القول إلى ما لا نهاية.

---

(١) The Sikh Faith , p ٣١

(٢) Abrift Account Of The Sikh People , ٠ p . ٧٢

٢- الوحدانية:

من أهم صفات الإله عند السيخ الوحدانية، "فكتاب جوروجرانت صاحب وهو الكتاب المقدس عندهم يؤكد على صفة الوحدة/ الوحدانية الكاملة الإيجابية، ومفهوم الوحدانية يهيمن ويسيطر على كل نص في الكتاب، ومفهوم الواحد في السيخية ليس Monistic أي واحد عددي ولكنه يعني لا مثيل له ولا ضد له كما سنرى، فيعتقد السيخ في رب واحد، حقيقة علوية واحدة كبرى، وهذه الحقيقة هي التي يتفرع منها وتشمل كافة الحقائق المعروفة والمجهولة للفكر البشري، ولكنها ليست محدودة عليهم أو بهم. فالواحد يفوق ويتسامى على الجميع، ولكن الواحد أيضا حلولي Immanent ـ كما سنرى ـ أو موجود في الكل، جميع القدرات البشرية لا تدرك سوى جزء بسيط منه أنه انعكاس للرب الواحد، ولكن هذا الجزء ما هو إلا انعكاس لنوره !!!! ." [١].

وينبغي أن نلاحظ أن بعض العقول البشرية حاولت فهم طبيعة الرب على الرغم من أن هذه العقول محكومة بالبيئة الاجتماعية والثقافية ... فهي تختلف في معرفة اللامحدود The Boundless ، فالرب بسبب طبيعته المتسامية يكون متجاوزاً للقدرات المعروفة، وفي حالة استثنائية كشف الرب عن نفسه لشخص وهو جورو ناناك فهو الروح المباركة Blessed-Soul فقد شاهد الرب يجلس وحده في مملكته يخلق وينظر إلى خلقه، ويتمتع برؤية خلقه ينتشر في الأكوان، وهو أيضا رأى الواحد نفسه موجود في كل مكان[٢] والمقصود بالوحدانية عند السيخ هي وحدانية ميتافيزيقيا، وليست وحدانية بالمعنى الديني المعروف، فالوحدانية في الدين معناها نفي الشريك أي لا

---

(١) معابد السيخ : مرجع سابق ص٢١ بتصرف.

(٢) المرجع السابق ص٢٢.

شريك له في الألوهية، - تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا - أما الوحدانية عندهم، فمعناها أنه غير منقسم بأي معنى من معاني الانقسام، ليس له كم فيقسم إليه ولا لذاته مبادئ متعددة فيقسم إليها ولا لماهيتة أجزاء يتقسم إليها وهو واحد بكل معاني الوحدانية التي يثبتها العقل ويقتضيها تصورنا لواهيجورو[١].

٣- الحامي:

من أهم صفات واهيجورو (الإله عند السيخ) انه الأب أو الأم أو الحامي أو الواقي للبشر أنه السبب في ميلادنا، إنه يرعانا ويحمينا، ويفعل كل شيء آخر يفعله الآباء من أجل أطفالهم فلقد خلق كل شيء يحتاجه البشر للمعيشة في راحة جميع الاشياء هى منحه من واهيجورو مثل الأباء يعطون كل شيء مجاناً لأطفالهم عندما نرى أما ومعها طفلها في حجرها، نعرف أن الطفل والأم شيئاً واحداً، أي أن الطفل الرضيع جزءاً من أمه، نفس الشيء نستطيع قوله بالنسبة لنا وبالنسبة لو اهيجورو، نحن أطفاله نستطيع الاستمتاع بحب واهيجورو، ونشعر بالسلام وأيضاً الراحة في قلوبنا بنفس الطريقة التي يشعر بها الطفل في حجر أمه[٢].

٤- لا مثل له ولا ضد:

إن واهيجورو هو الخالق للكون - كما يزعمون-، هو بدون خوف وبدون عداوة، لا يوجد أحد مثله أو سواه، ولا يوجد أحد ضده، وهو لا يكبر أو يموت، أي أنه يتجاوز الزمن، لا يمر بدوره الميلاد والموت. وهو ليس له أب أو أم، لأنه خلق ذاته، أي لم يولد ولم يلد"[٣].

---

(١) Life Of Sri Guru Gobind , Ibid , p . ٢٤١

(٢) Sikh Faith , Ibid , P . ١٤

(٣) Ibid , p . ١٨

٥- حلولي ومتسامي:

من أهم ما يتصف به واهيجوروا أنه حلولي IMMANENT وذلك معناه أن واهيجوروا يكون في كل مكان، ولكي نفهم ذلك تقرب مثال الشمس: فقط انظر حولك في حياتك اليومية، تدور حولك تلك الهدية من واهيجوروا وقد لا تعرف تلك الهدية، فالبترول الذي نستخدمه والعصير الذي نشربه، والحبوب والخضروات والفاكهة التي تأكلها كلها توجد طاقة الشمس بها. ومع ذلك فنحن لا نرى أو نشعر بالشمس فيهم. نحن نعرف أن النباتات والأشجار تمتص ضوء الشمس لكي تنمو وتنتج الغذاء للكائنات الأخرى، والأشجار عندما تدفن في الأرض لمدة طويلة تتحول لفحم أو بترول. وبنفس الطريقة واهيجوروا هو شمس الشموس العظيمه The Great Sun of Suno يكون السبب في جميع الخلق ويكون في المخلوقات ولكنه غير مرئي (خفي) بالنسبة لنا لا يوجد شيء بدونه، حتى الشمس والنجوم والبشر والحيوانات والنباتات..... واهيجوروا في كل مكان، وليس في مكان انه حلولى IMMANENT ومتسامى TRANSECNDENT. وهكذا واهيجورو يبدو أنه محيرو لغز متناقض عندما يحاول اى انسان وصفه[١].

ومثال آخرمن حياتنا اليومية نستطيع إيضاح شخصية وطبيعية واهيجورو نعرف أن الأرض لها جاذبية، فالأشياء تسقط تجاه الأرض وليست تعلو بعيداً عن الأرض عند قذفها لأعلى، فالجاذبية غير مرئية بالنسبة للعين، نحن نعرف أن الجاذبية غير مولودة، إن الجاذبية لا تكبر ولا تشيخ، ولا تنقص أو تزيد بمرور الزمن، الجاذبية موجودة بنفس الشدة حتى قبل أن يعرف الإنسان وجودها إنها توجد في الأرض وبالمثل

---

(١) Ibid , p ٢١.

فواهيجورو غير مرئي ولا يؤثر فيه تأثيرات الزمن هو في كل مكان وليس له مكان هو السبب في الكون وفي عمله، بنفس طريقة الجاذبية في أنها سبب سقوط الأشياء على الأرض(١).

٦- تام وليس حال منتظرة:

واهيجورو تام العلم والحكمة، أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء أما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها فجميع أفعاله معلل بالمصالح والحكمة(٢). والمراد من لفظة التمام هنا في قولنا أنه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى. ومن الواضح أن السيخية أخذت هذه الفكرة من الفلسفة اليونانية وخاصة عند أرسطو وافلوطين. فالإله عند أرسطو فعل محض، لا تخالفه قوة، لأن القوة دليل النقص، كله كمال كله فعل، وهو فعل صرف وفعله نام ليس ناقصاً، فعل ما هو حكمه له فموجود له بالفعل، ليس له إرادة منتظر بل إرادته، ثابتة له، ولا علم نظر بل هو علم كله حياة كله فعله كله، وهذه هي حال واهيجورو كل ما له فله دفعة واحدة، إرادة واهيجوروا فعلت كل ما نريد في الأزل وكذلك علمه تم في الأزل(٣).

٧- لا محدود :

ويمكن فهم هذه الصفة بالمثال التالي : "تخيل نفسك جالس على شاطيء البحر ومعك حفنة من ماء البحر في يدك، أقذف الماء مرة ثانية في البحر، تجد أنه يوجد قطرات من الماء عالقة بيديك، تخيل نفسك أنك تلك

---

(١) معابد السيخ : مرجع سابق ، ص٢٤

(٢) The Sikh In History , Ibid , p .٣٠١.

(٣) The Sikh Faith , p . ٢١.

القطرة من الماء Drop of water ، وأن واهيجورو هو البحر. فالقطرات تكون ماء البحر ولكنها ليست البحر، فالبحر ليس فقط تجمع قدراً كبير من القطرات. أن البحر أكبر من ذلك إن له أعماق مختلفة بسبب الاختلاف لمستوى القاع، وله موجات عديدة ذات ارتفاعات مختلفة متحرك في البحر وتتصارع مع بعضها أو ضد الشاطيء...... ويوجد تيارات مائية حارة وباردة تتحرك وتجرى في البحر، وأنواع لا تحصى من العوالق.... كل هذا يوجد في البحر، وجميع تلك الأشياء لا يمكن أن توجد في قطرة مياه على الرغم من أنها جزء من البحر، فالقطرات لا تستطيع أبداً أن تفكر أو تفهم كل تلك الخواص للبحر. وهكذا فإن أهم صفات واهيجوروا هو أنه لا محدود. يقول أحد كتاب السيخ تعليق على هذه الصفة(١) "أعتقد أن واهيجورو يكون مركز تجارى كبير Mallأي شيء الفرد يفكر فيه أو لا يستطيع التفكير فيه يوجد هناك في الـ (Mall) الإنسان يستطيع وصف ما يراه هنا لا توجد حدود، يوجد متاجر... متاجر وأسواق... وكل من نوع مختلف، بصرف النظر عن معرفة الأشياء بالداخل، فالفرد لا يستطيع معرفة العدد، والحجم أو نوع المتاجر هناك".

٨- رحيم وعادل:

إن واهيجورو (عالم) لا يجهل، عادل لا يجور، فهو العلم والعدل والرحمة بإطلاق.

فالرحمة تستدعى مرحوماً، ولا مرحوم إلا وهو محتاج، والذى تنقص به حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية المحتاج لا يسمى رحيماً، والذي يريد قضاء حاجة ولا يقضيها، فإن كان قادراً على قضائها لا

---

(١) Ibid , p. ٢٦

يسمى رحيماً إذ لو تمت الإرادة لوفي بها، وإن كان عاجزاً فقد يسمى رحيماً باعتبار ما عتاده من الرقة، ولكنه ناقص، وإنما الرحمة التامة إفاضة الخير على المحتاجين وإرادته لهم عناية بهم، والرحمة العامة هي التي تتناول المستحق وغير المستحق ورحمة واهيجورو تامة عامة.

العناية الإلهية

من الواضح أن العناية الإلهية من موضوعات العلم الإلهي، وهى تتصل بالموضوع السابق أيما اتصال – ونعني به صفات الله، ويدخل في العناية الإلهية البحث في الخير والشر وعلاقتهما بالوجود.

يقول أحد كتاب السيخ لماذا يوجد الشر Why is there Evil ؟(١).

إن السيخية لا توافق على فكرة الشر في التفكير الغربي. فوفقا للإنجيل: الرب خلق آدم وبعد ذلك خلق حواء EVE من ضلع آدم. أما ابليس (الشر) أو الثعبان فقادهما إلى الضلال بأكل الفاكهة المحرمة، وهكذا صار آدم آثما وأخرج من الجنة، ونحن البشر لأننا كلنا أطفال آدم، ولدنا مخطيئن ولهذا نحن جميعاً سنذهب إلى السعير، ومع ذلك إذا اعتقدنا في المسيح على أنه الابن الوحيد للرب (وفقاً للمسيحية) أو محمد – صلى الله عليه وسلم – على أنه آخر رسل الرب (وفقاً للإسلام) واتبعنا إرشاداتهم سوف ننجو.

يوم القيامة أو الحساب تلك المعتقدات سوف تأخذنا إلى الجنة ووفقاً لعقيدتنا (عقيدة السيخ) لا يوجد مكان معين للجنة أو النار هذه الأرض هي ملعبنا!!!

ونحن نعرف أن علم واهيجوروا محيطاً بكل ما هو حاصل وما سيحصل وما قد حصل، وعلمه حضوري على الدوام، وهو علة الخير

(١) Sikh Faith , Ibid , p ٣٠

والكمال، وهيجورو لا يفيض عنه الخير بسبب دافع خارجي، وإنما يفـيض الخير من الرب لأن ماهيته تقتضي ذلك، والشر يأتي بـالعرض "فالشـمس والمطر والعواصف كلها مطلوبة لصالح حياة الإنسان، بعض الأماكن دافئة وبعضها شديد البرودة أو الحرارة. تلك النقيضين فعلا هما لمتطلبات الحياة المريحة... واهيجورو هو الأب الكبير هو يضطرنا ويفرض علينا الكثير من الأمور ليحافظ علينا أصحاء وبلا مرض. وعلى صواب، وهو معلم عظـيم وله طرقه الخاصة لكي يعلمنا .... وخلق النار حتى ندفئ أنفسـنا ونطهـى طعامنا والنار عندما تكون بعيداً عن السيطرة تحرقنا"(١).

الأصل إذا هو الخير، والشر عارض، وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض.

وقد يذهب البعض إلى القول بأن الشر كثير في هذا العالم نقول نعم، ولكنه ليس بأكثرية. فمضار النار كثيرة، ولكن فوائدها أكثر، والمقصود من النار في الطبيعة حصول الخير منها.

فالخير يفيض من الرب لأنه يعم الموجودات، ولا يمنع فيضه وانتشاره في الوجود هذا الشر العارض، فالخير بالذات هو الوجود، أما الشر بالذات فلا وجود له، لأن الشر بالذات هو العدم، والعدم لا وجود له، إما الشر الموجود فهو شر بالعرض أي معدم.

"أن أعظم مثال عام مذكور في الجدل بشأن ماهية الشر هو أكل القوى للضعيف قد لا يكون شراً، ولكنه قد يكون طريقه واهيجورو للمحافظة على استمرارية الكائنات الحية"(٢) إذا لو كان للشر بالذات وجود، كما أن للخير بالذات وجود لما كان هناك وجود لأن الشر يسلب الخير أي يسلب الوجود.

---

(١) Ibid , p . ٣٠

(٢) Ibid , p . ٣٢

إذا فخلاصة رأى السيخية في الشر هو:

١- أن الشر هو نقصان الخير أي أن الشر ليس له وجود حقيقي بل وجوده نسبي وذلك لأن العلة أكمل من المعلول ويستمر تناقص الخير حتى نصل إلى المادة الأولى التى تعتبر الغاية في النقص فهي نقص بالنسبة للخير الذي تتصف به الموجودات التي هي أقرب منها إلى الله ولكنها في حد ذاتها ليست شراً بإطلاق ومثلها مثل الشمعة مع أنها ضوء وليس ظلاماً في حد ذاتها إلا أنها إذا قيست بمصباح قوى تعتبر ظلاماً أو ضوءاً ناقصاً.

٢- أن الشر هو شر عرضي أي أنه شر غير مقصود وهو شر بالنسبة لنا بينما هو أمر اقتضاه نظام الكون الكلي فمثلاً الله أوجد الملائكة ثم أوجد موجودات مثلنا ومثل الحيوانات فيها شر قليل وخير كثير لأنها في درجة سفلى من درجات الفيض ولأنها قابلة للتغير فاختار أن يوجدها وإلا يكون قد فرط في خير كثير من أجل شر قليل. ومثال ذلك وجود السيارة وفائدتها لنا خير ولكن يحدث منها شرور كثيرة كالمصادمات التي تؤدى بحياة ركابها، ولكن هل من أجل هذه المصادمات تمتنع عن ركوب السيارة ولا نصنعها. الخير الذي استفادته البشرية من السيارة أكثر بأضعاف من الشرور التي نتجت عن استعمال السيارة.

المبحث الثاني

عقيدتهم في النبوة

قبل أن نتكلم عن عقيدة السيخ في النبوة نود أن نستعرض معنى النبوة لغة واصطلاحاً فنقول وبالله تعالى التوفيق:-

معنى النبوة:-

النبي مشتق من النبوة وهي الشيء المرتفع لأن النبي مرفوع الرتبة، أو مشتق من النبأ وهو الخبر أي مخبر عن الله تعالى قال تعالى: ﴿ عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝ ﴾[1]. وقيل مشتق من النبي الذي هو الطريق لأنهم الطرق الموصلة إلى الله تعالى[2].

جاء في "لسان العرب" (النبأ) الخبر، والجمع أنباء، يقال: وإن لفلان نبأ: أي خبراً، قال تعالى: عم يتساءلون عن النبأ العظيم[3].وقيل النبي مشتق من النباوة وهى الشيء المرتفع[4].

والنبي: هو إنسان - ذكر - أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بتبليغه فهو رسول أيضاً على المشهور فبين النبي والرسول عموم وخصوص مطلق، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً[5].

ومن خلال التعريف السابق تبين الفرق بين الرسول والنبي حيث إن الرسول مأموربتبليغ ما أوحي إليه، والنبي لا يبلغ ما أوحي إليه.

---

(١) سورة النبأ – آية ١.

(٢) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية (٤٩/١) للعلامة الشيخ محمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ.

(٣) سورة النبأ – آية ١.

(٤) مادة نبأ (٤٣١٥/٦ - ٤٣١٦) دار المعرفة، القاهرة.

(٥) يُنظر: لوامع الأنوار (٤٩/١) وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، مرجع سابق. (١٥٥/١).

ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية يخالف في هذا الفرق ويقرر أن كلاً من الرسول والنبي مأموران بالتبليغ، والفرق بينها أن الرسول يبلغ شريعة جديدة، وأما النبي فهو يبلغ شريعة من قبله من الأنبياء، يقول: أن النبي هو الذى ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان يعمل بالشريعة قبله، ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة، فهو نبي وليس برسول قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ ﴾[1] وقوله من رسول ولا نبي فذكر إرسالاً يعم النوعين، وقد خص أحدهما بأنه رسول، فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى من خالف الله كنوح – عليه السلام – وقد ثبت في الصحيح[2] أنه أول رسول بعث إلى أهل الأرض، وقد كان قبله أنبياء كشيث وإدريس عليهما السلام وقبلهما آدم كان نبياً ملكاً. قال ابن عباس – رضي الله عنهما – كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام، فأولئك الأنبياء يأتيهم وحي من الله بما يفعلونه، ويأمرون به المؤمنين الذين عندهم لكونهم مؤمنين بهم، كما يكون أهل الشريعة الواحدة يقبلون ما يبلغه العلماء عن الرسول، وكذلك أنبياء بني إسرائيل يأمرون بشريعة التوراة، وقد يوحي إلي أحدهم وحى خاص في قصة معينة ولكن كانوا في شرع التوراة كالعالم الذي يفهمه الله في قضية معنى يطابق القرآن، كما فهم الله سليمان حكم القضية التي حكم فيها هو وداود، فالأنبياء ينبئهم الله فيخبرهم بأمره ونهيه وخبره، وهم ينبئون المؤمنين بهم ما أنبأهم الله به من الخبر والأمر

---

(١) سوره الحج: الآية٥٢.

(٢) صحيح البخاري كتاب أحاديث الأنبياء ، باب قوله تعالى (ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومــه) رقم: ٣٣٤٠(٦/٤٢٨) مع الفتح.

والنهي فقوله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾[1] دليل على أن النبي مرسل، ولا يسمى رسولاً عند الإطلاق، لأنه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حق كالعالم[2] وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف كان رسولاً وكان على ملة إبراهيم، وداوود وسليمان كانا رسولين، وكانا على شريعة التوراة.

نعود فنقول:

أن النبوة عند السيخ مكتسبة[3] يستطيع الإنسان الحكيم أن يصل إليها عن طريق الحدس INTUITION والتجربة الروحية الباطنية "أن أول تفكير ميز الإنسان عن الحيوان هو الإجابة عن سؤال ما هو الغرض من حياتي؟ وبمعنى آخر إذ أحاول أن يحقق هدف حياته وبدون العمل من أجل هذا الهدف يكون الإنسان مثل أي حيوان آخر على تلك الأرض... ما الغرض من الحياة البشرية هو أعظم وأعقد سؤال أمام الإنسان وأي إنسان يجيب هذا السؤال يعد حكيماً ومقدساً، ذلك لأن الناس يعتقدون أنه مقدس بواسطة واهيجورا الذي منحه كل المعرفة من خلال الحدس والتجربة الروحية الباطنة فالاتجاهات التي وضعها الأفراد المقدسين للناس كانت تسمى عقيدة Faith، وهو كان يعرف على أنه نبي Prophet ؟.

إذاً فالسيخ يرون أن الإنسان يستطيع بالتأمل والنظر أن يصعد إلى منزلة واهيجوروا وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة معينة حيث تتقبل الأنوار الإلهية. وليس كل إنسان قادراً على هذا الاتصال، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية (أي الأفراد المقدسين) التي تستطيع أن تخترق المحجب.

---

(١) سوره الحج: من الآية٥٢.

(٢) يُنظر: النبوات لابن تيمية (١٧٢-١٧٣) مرجع سابق.

(٣) See. The Sikh Faith Ibid, p ٢٨.

أما الطريق الثاني للاتصال بواهيجوروا فيكون عن طريق التخيل والإلهام .وهذه المخيلة إذا بلغت في الرجل المقدس (الحكيم) درجة معينة من الكمال يرتقي معها من رؤى العالم المحسوس إلى رؤىالعالم الروحاني والاتصال بواهيجوروا وشرط البلوغ لهذه الدرجة أن يكون صاحبها قد بلغ مرتبة عالية من صفاء النفس تؤهله للاتصال بالرب ويصور لنا أحد كتاب السيخ وصف لبعض أنبيائهم في هذه الحالة فيقول إذا أراد النبي أن يتنبأ يلتحف بعباءة ويضطجع على الأرض ثم يدمدم ويترنم ويغني، ثم يروي للحاضرين ماتراءى له في رؤياه، ويقول أني أعرف كل ما يحدث في العصور الحالية والوقائع الماضية منذ خلق هيجوروا الخلق إلى يومنا هذا"[١].

وهنا تبتعد السيخية عن الإسلام عندما تقول أن الله حل في جسد المعلمين.

إنها نفس فكرة المسيحية التي تدعي أن الروح القدس نزلت على الحواريين في بيت بطرس[٢].

المعلمون قدوة للحياة الطيبة أنهم البشر المثالي، ليس لهم ذنوب، ولديهم القدرة على حماية أتباعهم.

حماية النفس وسلامتها تقع عندما تتحد النفس مع المعلمين ، ويحدث شعور وجداني أنهم داخل الوجدان[٣].

وبالنسبة للمعلمين العشرة فالسيخ "يعتقدون بضرورة وجود رسول (معلم) وضح الطريق إلى الإيمان، إذ أن ذلك يقطع الشك باليقين ويمنع ضياع العقل... ولما كان كتابهم المقدس يضم تعاليم معلميهم فلا بد من

---

(١) See. The Book of The Ten Masters, Ibid, P. ١٤٥.

(٢) يُنظر: رؤوف سلبي: الأديان القديمة في الشرق – دراسة في النحل والأهواء القديمة في الشرق، القاهرة، ط ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م ص٢٥٩.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

العودة إليه كدليل على الإيمان بالعقيدة... ولا تؤمن الأغلبية الساحقة من السيخ بأي رسول آخر بعد معلمهم العاشر جوبند"[1].

لقد سبقت الإشارة إلى موقف السيخ من بعض قضايا السمع، ويبدو أن موقفهم من السمع يبدو أكثر وضوحاً من خلال ردودهم على البراهمة – منكري النبوة – وإننا يجب أن نلتمس موقفهم من السمع من خلال تلك الردود أكثر من التماسه في مواقف أخرى لهم.

ولعل هذا يفسر لنا اختلاف موقفهم اختلافاً جوهرياً عن موقف البراهمة القائلين بالعقل والاكتفاء به والمنكرين للسماع ، ولاشك أن نقطة الخلاف بين الهندوسية و كل من الإسلام والسيخية هي إنكار الهندوسية للنبوة وعمد احتجاجهم في دفعها :

الحجة الأولى: وتقوم هذه الحجة على أن الرسل تأتي بما يخالف العقول، فالرسل تخبر عن الله بإباحة ما تحظره العقول من إيلام الحيوان وذبحه، وسلخه، وتسخيره، وغير ذلك مما يجري مجراه، والحكيم لايجيز أن يبيح ما تحظره العقول، ولا أن يبعث من يتكذب عليه في إطلاق ذلك وإباحته، وهذا يعني إنهم ليسوا من عند الله[2].

الحجة الثانية: تعد هذه الحجة نتيجة مترتبة على الحجة الأولى، وذلك لأنهم قالوا: لو صح أن السمع يوجب ما يوجبه العقل، ويقبح ما يحسن فيه، لجاز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبح في العقل، وإن جاز أن يقبح بالسمع المنافع

(١) همام هاشم الألوسي: السيخ في الهند – صراع الجغرافيا والعقيدة – الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م ص٤٣.

(٢) الباقلاني: التمهيد، نشرة الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص١١٤.

والملذات، لجاز أن يقبح بالسمع شكر النعمة، واجتلاب المنفعة، فلما امتنع ما قلناه من حيث يوجب خلاف ما في العقول فكذلك القول في سائر الشرائع(١).

الحجة الثالثة: تقوم على أن في العقل غنا عن الرسالة، فطريق العقل أقوى من طريق الأنبياء، وفيه الغنى عن الأنبياء، لأنهم لو جاءوا بما يخالف العقل لم يقبل، وإن جاءوا بما يوافق العقل فالعقل يغني عنهم(٢).

الحجة الرابعة: تقوم على استحالة أن يرسل الله تعالى الرسل إلى من يعلم أنهم يكفرون به، لأن ذلك سفه، فلما لم يجز السفه على القديم، لم يجز أن يرسل الرسل إلى من حالهم ما وصفناه(٣).

الحجة الخامسة: تقوم على الآعتراض على المعجزات التي يأتي بها الأنبياء كدليل على صدقهم، لأن هذه المعجزات محالة وممتنع وجودها في العقل، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما يدعونه(٤).

تلك هي أهم حجج الهندوسية على إنكار النبوة، سقناها بإيجاز، وهي جميعها تقوم على الاكتفاء بالعقل، وإنكار ما دون ذلك. ومن هنا كان رد فعل السيخية، ومن قبل الإسلام إلى التأكيد على حاجة البشرية إلى الرسل، واستحالة استغناء العقل عن السمع، فالسمعيات قد بلغت درجة من اليقين لا ترقى إليها العقليات أو الحسيات، إذ تخطئ العقول، وتخدع الحواس(٥).

ومن التناقص الظاهر والغريب في نفس الوقت هو قولهم بنبوة المعلمين العشرة الجور وخاصة ناناك، ومن المعروف أنه لانبي بعد محمد

---

(١) القاضي عبدالجبار المعتزلي: المغني، نشرة وزارة الثقافة المصرية، بإشراف طه حسين، وابراهيم مدكور، ج١٥، ص١٣٩.

(٢)المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) الباقلاني: التمهيد، مرجع سابق، ص١١٨.

(٤) الباقلاني: التمهيد، مرجع سابق، ص١١٢.

(٥) Ganda Singh : Abrife Account of The Sikh People, P: ٣٧.

ـ صلى الله عليه وسلم – فهذه البديهية تمنع أمة الإسلام أن تجعل ناناك أو معلمي السيخية أعضاء في الموكب النبوي الذي حمل رسالة الله[1]. فمع كل ما أسبغته عليه السيخية من صفات الألوهية، كما مر معنا، وكما هو واقع حالهم في معظم مؤلفاتهم إلا أننا نجد البعض يذهب إلى اعتباره نبي وهو وسيط بين الناس والهيجوروا.

والتوفيق في رأيي لهذا التناقص هو أن القول بنبوة ناناك إنما كان في حياته شيئاً فشيئاً ثم زاد غلو الطائفة السيخية بناناك حتى أوصله إلى منزلة الألوهية.

وهؤلاء الأنبياء عندهم يحب تصديق كلامهم، وتقدير أعمالهم من قبل كل سيخي وذلك إتباعاً منهم لما جاء في أقوال ناناك والجورو العشرة.

ومهام أنبياء السيخ عديدة وغريبة منها الطب والعلاج وخدمة المعبد، والعناية به، وخراسته.... إلخ[2].

هذه هي مهام ومميزات أنبياء السيخ !!!!

موقف السيخ من أنبياء الله:

ولكن ماموقف السيخ من أنبياء الله عز وجل. من خلال استقرائي وتتبعي لما توفر لدي من مراجع القوم لم أجد أي ذكر لأنبياء الله ورسله عدا محمد – صلى الله عليه وسلم – والمسيح عيسى – عليه السلام – فهم يؤكدون على أن المسيح عيسى ابن مريم ليس نبي وإنما هو ابن الله فهو الابن الوحيد للرب وفقاً للديانة المسيحية[3].

---

(١) رؤوف شلبي: الأديان القديمة في الشرق، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٢) Sikhs faith, Ibid, p:٣٢.

(٣) Ibid, p: ٢٩.

أما عن محمد صلى الله عليه وسلم فيقرون بأنه آخر رسل إله الإسلام."محمد إنه آخر رسل الرب وفقاً للإسلام"[1]، ويمكن ترجيح القول بأن ناناك يقول بنبوة بعض الأنبياء دون البعض، ذلك لأن ديانته كما نعرف مأخوذة من الإسلام، والنصرانية، والهندوسية، ومن ثم ورد ذكر عيسى-عليه السلام - وورد ذكر محمد - صلى الله عليه وسلم.

(١) Ibid, P:٢٩.

المبحث الثالث

عقيدتهم في الكتب المقدسة

كتب أحد كبار كتاب السيخ عن كتبهم المقدسة قائلاً: "الآنسة بيرل س. بك Buck، الحاصلة على جائزة نوبل في الشعر، عندما كانت تعطي تعليقاتها على الترجمة الأنجليزية لكتابنا المقدس (آدي – جرانت) Adi-Granth كتبت تقول: أنا درست الكتب المقدسة للأديان العظمى، ولكني لم أجد في أي كتاب آخر منهم نفس قوة القبول بالقلب والعقل مثلما أجد في تلك المجلدات... يوجد شيء ما غريب بقوة مذهلة في تلك الكتب المقدسة، وقد ازدادت دهشتي أنها في الحقيقة كتب حديثة بالمقارنة بغيرها من الكتب المقدسة الأخرى، فقد جمعت تلك الكتب بأواخر القرن السادس عشر الميلادي... أنهم يتحدثون إلى أي شخص سواء كان متدين بدين أو بلا دين، أنهم يخاطبون القلب البشري، والعقل الباحث المفكر"(١). والشاهد من هذا النص هو أن هذه الكتب المفترض أن تكون مقدسة قد كتبت في أواخر القرن السادس عشر الميلادي !!!! وأنها كتبت بطريقة الشعر – كما سنرى – فمن ثم أعجبت بها القصاصة العالمية.

وسوف نتناول بإذن الله في هذا المبحث مطلبين:-

- كتب السيخ المقدسة.
- موقفهم من كتب الأديان الأخرى، وخاصة موقفهم من القرآن الكريم.

---

(١) Sikhs Faith , P . ٣٠

كتب السيخ المقدسة:-

هناك مجموعتان من الكتابات التي ترتفع إلى مرتبة الكتب المقدسة لطائفة السيخ.

المجموعة الأولى: وهي تسمى جرانت صاحبGuro Garanth Sahab

ويعتبر هذا الكتاب المنظوم الوثيقة الدينية الأولى أو المصدر الأول للسيخية، وكل من يطلع على هذا الكتاب وعلى كتب التراث الهندوسي يجد تقارباً كبيراً بين طريقة أعداد كتب التراث الهندوسي، وهذا الكتاب السيخي[١]، يحتوي على قصائد دينية لجرو ناناك وبعض خلفائه وهم: الجورو أنجاد، والجورو أمار داس، والجورو رام داس، والجورو أرجن، والجورو تيج بهادر، كما يتضمن الكتاب أيضا قصائد وترانيم دينية لستة عشر من النساك والكهنة الذين كانوا ينتمون إلى مختلف مناطق الهند، فقد أضيفت عدد من مؤلفات شخصيات مبكرة في تراث سانت، وقد أشتهر من بينهم كابير Kabir ، ونامديف Namdev، ورافيداس Ravidas كما أضيفت مجموعة من المقاطع الشعرية المزدوجة من الصوفي المسلم الشيخ فريد الباك بتاني Pak Pattan والكتاب المذكور لايشمل على القصائد الشعرية باللغة الجرومكية، بل نجد فيه قصائد باللغة المهرائية والبنغالية والكوجرائية، وفي الحقيقة أن هذا الكتاب يعتبر مرآة لتلك التيارات الفكرية التي كانت تسود شبه القارة الهندية من نهاية القرن الثاني عشر حتى النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي[٢]. ويبلغ عدد القصائد الشعرية في الكتاب ٣٣٨٤ قصيدة نظمت على قواعد موسيقية، كما لا تخرج هذه القصائد من قواعد العروض[٣].

---

(١)Abrief Account Of The Sikh People , Ibid , p ٥٦

(٢) Sikhs Faith , Ibid , p . ٣٣

(٣) Sriguru Glouth Sahib (English Version) Tranolatef and amotated DR. Gopalsingh Eleventh Edition ١٩٩٧, New Pelni.

ويعرف هذا الكتاب في الأوساط العلمية بإسم آدي ــ جرانت Adi-Grant والترجمة الحرفية تعني المجلد الأول، وقد جمعت هذه الكتب ما بين عامي ١٦٠٣ - ١٦٠٤ بواسطة الجورو (أرجان Arjan)، ويستخدم الجورو في هذه المجموعة تصنيفا آخر كان قد تم إعداده في فترة مبكرة تلبية لوصية الجورو (آمار - داس) ثم أضاف إليها مؤلفاته الخاصة ومؤلفات والده الجورو رام داس، وبعد ذلك لم تضم للمجموعة سوى أعمال قليلة أضافها الجورو تيج بهادر كما أشرنا.

ويصنف المجلد كله تبعاً للوزن الشعري (راج) وداخل كل وزن أو بحر تقسيمات فرعية أخرى تبعا للمؤلف ووفقا لحجم القصيدة، ومعظم المادة تتألف من الترانيم التي استخدمها المعلمون من قبل في إرشادهم الديني، وهي في معظمها كتبت بلغة سانت بهاشا Sant Bhasha وهي لغة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكل من اللغتين الهندوسية، والبنجابية، كما أنها لغة استخدمها أصحاب الديانات الشعبية على نطاق واسع في أواخر العصر الوسيط في شمال الهند كلغة مشتركة عامة والنص المستخدم هو جروميخي Gurmukhi الذي لايستخدمه اليوم إلا أهل البنجاب[1].

ويمثل الوضع الحالي لهذا الكتاب المقدس الوضع الأخير في تطور العقيدة السيخية على يد الجورو، فقد كان الجورو في التراث الهندي معلماً إنسانياً على الأصالة، ثم أصبح في تراث سانت، وعند ناناك هو صوت الرب، وسرعان ما تحول دوره داخل جماعة السيخ إلى الرجال الذين قدموا التعبير المعتمد عن تلك الكلمة الإلهية، وهكذا اكتسب مرة أخرى مفهوماً شخصياً، ولقد أعلن الجورو. جوبند سينج (قبل وفاته كما يقول تراث السيخ

---

(١) يُنظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص٢١٠.

أن خط الجورو الشخصي قد أنتهى، وأن وظائفه تتمثل في جانبين معا: هما جانب الجماعة المتماسكة، وجانب الكتب المقدسة.

ويبدو أن هذا التفسير قد استمر فترة من الـزمن، لأننـا نجـد عنـه إشارات قبل الجورو (جوبند سينج)، كما أن الفراغ من تأثير القيادة الروحية لجوبند سينج شجع تشجيعاً قوياً على إيجاد صيغة محددة لهذا المذهب، غير أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك في أنه اكتسب أهمية أساسية إبان القرن الثامن عشر، ومع ظهور (رانجيت سنج Ranjit Singh) أهمل جانـب الجماعـة المتماسكة، وارتفع جانب الكتاب المقدس، فاحتل مكانة السلطة المطلقة التـي أحتفظ بها منذ ذلك الوقت، ونحن نجد لهذا الكتاب المقدس دلالـة مركزيـة مطلقة في الحياة اليومية للسيخ المؤمنين !!!.

المجموعة الثانية :

وتعرف باسم داسام جرانت Granth – Dasam

أو شري داسم جرو جرانت.

ويعتبر هذا الكتاب المصدر الثاني الرئيسي للسيخية، ويشمل على قصائد شعرية للجرو العاشر جوبندGuru Gobind ويرى بعض الباحثين أن هذا الكتاب يشتمل على قصائد بعض الشعراء من مريدي جوبند[1]. ولكن Dalip Singh وهو من أشهر كتاب السيخ يرى في كتابه Life Of Sri Guru Gobind ويؤكد على أن جميع القصائد في داسم جرانت كان قد نظمها الجورو جوبند نفسه، ولكن صحة هذه النسبة إلى تلك المؤلفات قليلة جدا ، ولايمكن أن يكون مما كتبه هذا الجورو[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن جميع هذه القصائد ماهي إلا صورة منقحة للأساطير الخرافية المنظومة للتراث الهندوسي والروايات عن حيل النساء لذا يرى بعض الباحثين، الجورو جوبند بسبب نظمه العقائد الهندوسية قد أثبت هندوسيته، ولكن كتاب السيخ ومن يناصرهم يخالفون هذا الرأي.

غير أن أهمية داسام جرانت الخاصة تكمن في الشهادة التي تقدمها عن المثل العليا عند السيخ في القرنيين السابع عشر والثامن عشر، كما ترجع كذلك إلى أنها مصدر ذو قيمة كبرى لتاريخ السيخ في هذه الفترة[3].

---

(١) همام الألوسي : السيخ في الهند، ص٤٣.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: جفري بارندر، مرجع سابق ص٢١١.

(٣) Life Of Sri Guru Gobind , Ibid , p . ٢٨٠

المجموعة الثالثة :

وتعرف باسم : واران بهائي جور داس Waran Bhai Guru Dass

وقد ألف هذا الكتاب الجرو (جور داس) الذي يعتبر من أهم المصادر السيخية، و يحتوي هذا المؤلف أيضاً على القصائد الشعرية باللغة البنجابية، وتتميز هذه القصائد بروحها البطولي كما توضح عدداً من الموضوعات التي ذكرها كتاب جرانت صاحب.

وبجانب هذه الكتب الثلاثة الرئيسية هناك مؤلفان لا يقلان أهمية عن الكتب المذكورة بل هما بمثابة كتب الأحاديث لدى المسلمين والمؤلفان هما:

- جنم ساكي بهائي بالا Janam Sakhi Bhai Mala
- جنم ساكي بهائي مني سينج Janam Sakhi Bhai Muni Singh

وهذان المؤلفان هما في الحقيقة ترجمة لحياة المعلم ناناك، ويتحدثان عن أسفاره التبشيرية، وتوجد في المؤلفين عد من القصائد الشعرية التي لم تتضمنها الكتب السابقة[1].

(١) The Book Of The Ten Masters , Ibid , p. ٥١

نصوص مختارة من كتبهم المقدسة

١- قصة خلق الكون:- CREATION OF THE UNIVRSE [١]

إن بحثنا من أجل الرب يكون مثل البحث للبحر بواسطة القطرات، وحبة السكر المرسلة في عمق البحر لكي تعرف عمق المياه، لا تستطيع أبدا العودة لتحكي القصة، إن حياتنا قصيرة جدا لإدراك عمق الخلق أو الخالق.

توجد واجهة أخرى لخلق الكون تحتاج لمناقشة واهيجور (الرب) خلق هذا الكون للاستمتاع به ولفعل واجبنا، وتلك الحياة يجب عدم تضييعها في مساعي بلا معنى، دعنا نقبل بخلق الأرض، الشمس،.... وكل شئ آخر الذي هنا معنا، ونحن نعرف أيضا أن تلك المخلوقات سيستمر وجودها هنا حتى بعد موتنا، دعنا نهتم ونشتغل بالمهمة المكلفين بها (حب البشرية وخدمتها) ونفعل الكثير بقدر استطاعتنا في الفترة المحدودة من الوقت لنا..

بأمره المنفرد أو الواحد كل الخلق أتى إلى الوجود والملايين من الأنهار (مصادر أنواع الحياة) قد خلقت واهيجورو خلق الغازات، والغازات أنتجت المياه، ومن المياه نشأت أشكالا كثيرة من الحياة، واهيجورو يكون في كل شيء.

٢- لماذا يوجد الشر؟ Why Is There Evil [٢]

نحن نضع أنفسنا في مشاكل لأننا لم نهتم بالاستماع إلى القوانين التي وضعها لنا واهيجورو.

لقد أعطانا واهيجورو الكفاءة البدنية والفكرية للعمل وفقا لأحسن مبادئ الحياة، وعلينا استخدامهم وليس الجلوس مثل الأحجار، وعندما

---

(١) Sikhs Faith , Ibid , p . ٢٦

(٢) Ibid , p ٣٠ -٣٣

نتصرف قد يكون لدينا أفكار أمامنا وتؤثر علينا أنواع كثيرة من القوى : الطمع، الغضب، والأنانية، الحب، العاطفة، والرغبة في الخدمة... توجه أفعالنا إلى الغير، فالفضائل تقود إلى السلام والراحة والرذائل Vices إلى التعب، سعادتنا أو سرورنا يعتمد على المشاعر التي في تأثيرها نعمل..

العبادة لواهيجورو معناها أن تحب فضائله وتحب حقيقته، فالغرض أن تلك الصفات الجيدة تصبح جزءا من حياتنا، تلك الفضائل سوف تحفظنا سعداء ومباركين ومنعمين بنعم واهيجورو !!!!!!!!

أن الشخص يكون في النار إذا نسى واهيجورو، وفي الجنة إذا أحب واهيجورو!!!!! الشر (أبليس - الثعبان) ليس له وجود.

نصوص مختارة من أدي جرانت[1] [1]:-

- "الله هو الخالق، خلق جميع الكائنات والأشياء، وهو خلق الكون المادي من نفسه، هو الجوهر والأساس للكل، هو الروح العظمى العليا المنتشرة والموجودة في جميع الكائنات والأشياء، إنه النور الذي ينير للكل، ويشرق في الكل" (أ.ج: ١٣).
- الإيمان يوفر الرضا والسعادة (أ.ج:٥٩١).
- المعيشة على كسب الفرد الذاتي بالعمل الشاق يكون الطريق المستقيم، أما العيش على نفقة الآخرين يكون حراما وممنوعا مثل لحم الخنزير للمسلم أو البقر للهندوس (أ.ج: ١٤١).

---

(١) من كتاب Historical Sikh Shrines لمؤلفه Gurmukh Singh الناشر Singh Bros مدينة Amritsar الطبعة الثانية مارس ٢٠٠٠ Glossary Of Non- English Terms ص١٠ وما بعدها.

- الحق هو أعلى فضيلة وقيمة، ولكن السلوك الصادق أو الفاضل أعلى من ذلك (أ.ج:٦٢).
- لا توجد عبادة بدون احترام للنفس وإحساس بالشرف (أ.ج:٩٠٣).
- أن طريقة الحصول على (جيفان موكتJivanMukt) اسم الله الأعظم هو أن يكون لديك الخوف من الله لكي تحكم نفسك ولتستعمل دواء الحب والإخلاص، وتغني في مدحه يوميا (أ.ج:١٣٢٤).
- يرمز للكتاب المقدس عندهم في كل كتبهم بـــ(A.G) وسنترجمه بالعربية إلى (أ.ج) ونضع بجواره رقم الفقرة (وهم يقصدون بالفقرة كلمة آية!!!!).
- نحن أطفال جاهلون بالله، المبارك، يكون جورو الحقيقي معلمنا الذي جعلنا حكماء بتعاليمه (أ.ج:١٦٨).
- هؤلاء الذين يقبلون القدر هم الناس الكاملون في الدنيا، وهم يخدمون سيدهم (الرب) بالفهم الكامل (أ.ج: ٥١٢).
- القبول لإرادة الله يكون فضيلة أخرى مرغوبة، فيجب طاعة الأوامر المقدسة للرب الأعظم الذي يدير كل الكون (أ .ج١٥١).

أهم المصطلحات في عقيدة السيخ(١).

- Adi Grantادي جرانت: الكتاب المقدس، واختصاره أ.ج.
- Guru Grant Sahib[جورو جرانت صاحب: اسم أخر للكتاب المقدس.
- Akal الأبدي، الواحد، الله.
- Akali العابد.

---

(١) Gurmmkh Singh: Histoical Sikh Shrines P:١٠.

- Akal Purakh الرب.
- Akhand Path قرأة بدون توقف من الكتاب المقدس (ترتيل).
- Amrit ماء مقدس في البركة في المعبد الذهبي بأمريستار.
- Ardas دعاء.
- Baba رجل دين من عائلة الجورو.
- Bani نشيد ديني.
- Bir مجلد أو جزء من الكتاب المقدس.
- Chila خلوة أو عبادة منفردة أو منعزلة.
- Dhamasala معبد مكان للصلاة.
- Divali عيد الشموع، ويقام في أوقات عدم وجود القمر.
- Divan صلاة.
- ghar–Divan صالة لأداء الصلاة.
- Granthi قارئ الكتاب المقدس.
- Gurbilas سيرة الجورو بالشعر.
- Gurdwara مكان العبادة عند السيخ.
- Gurgaddi مكان الجورو.
- Gurmat مذهب السيخ، أو طائفة، أو لاهوت.
- Gurpurb احتفال ديني خاص بالجورو (ذكرى مولده).
- Guru الجورو المعلم الروحي، ويطلق على المعلمين العشر(راجع ماكتبناه عن الجورو في الفصل السابق).
- Guru Ka Langar وجبة مجانية جماعية، تقام في Gurdwaras أي أماكن العبادة.
- Hukam أمر مقدس مكتوب بواسطة الجورو أو من ينيبه.

- Janamsakhi السيرة الذاتية للمعلم الروحي ناناك.
- Kar-seva العمل التطوعي لبناء أو خدمة مكان العبادة.
- Khalsa الخالصة عقيدة سيخية أسسها الجورو جوبند عام ١٦٩٩م وتعني الأخوة الكاملة للمجتمع السيخي.
- Khanda سيف له نصلين يحمله رجال الدين في احتفالات الخالصة.
- Kirtan الغناء الديني مصحوب بموسيقى حماسية.
- Lohri احتفال شتوي يقام في اليوم الأخير من التقويم Bikrami وتقويم هندي معروف منذ سنة ٥٧ ق.م وهذا اليوم يوازي منتصف شهر مارس بالتقويم الميلادي.
- Majha الأقليم المركزي للبنجاب ويشمل لاهور وأمريتسار.
- Masand مساعد الجورو، ويقصد به مساعد الواعظ.
- Misl أحدْ الأقسام الإحدى عشر للخالصة وهي تعني القسم العسكري في الخالصة وظهرت في القرن ١٨ ميلادي.
- Mukit تحرير الروح من أدران الجسد.
- Nam اختصار صوفي يعني اسم الله الأعظم.
- Nihang طائفة سيخية مسلحة مهمتها حماية المعابد.
- Nirmala علماء السيخ في الكتاب المقدس.
- Nishan Sahib علم أو رمز أو شارة للسيخ.
- Padshah صفة للرب تعني الملك.
- Pahili صفة الرب وتعني الأول.
- Pangat المطعم الجماعي، أي تناول الطعام معا.
- Panda مكان الحج .
- Panth مجتمع السيخ أو دين السيخ

- Parkash Asthan مقر الجورو.
- Pipal شجرة مقدسة لدى الهندوس.
- Pothi الكتاب المقدس.
- Pujari العابد أو الزاهد.
- Rahitnama القدر أو التصرف المكتوب مسبقا.
- Samadhi فرحة روحية أو انتعاش صوفي.
- Sanagat الصلاة الجماعية، أو تجمع ديني للصلاة.
- Sarovar السباحة المقدسة في البركة المقدسة.
- Satsangat اجتماع ديني مقدس.
- Seva خدمة تطوعية من أجل السيخية.
- Shahidi من استشهد (مات) في سبيل السيخية.
- Shahidi Jatha مجموعة انتحارية لخدمة السيخية.
- Singh أسد وتعني سيخي متأصل.
- Takht عرش.
- Tankhahia ملعون (شخص معاقب للمخالفة الدينية).
- Tap asthan مكان للتأمل.
- Udast السيخي النجس قبل أن يستحم في البركة المقدسة.
- Vak تلاوة نشيد الكتاب المقدس.
- Yogi رياضة اليوجا.

المبحث الرابع

عقيدتهم في السمعيات

تمهيد:

السماعي في اللغة: "ما نسب إلى السماع"(١).

وعرفه صاحب التعريفات: بأنه "ما لم يذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها"(٢).

والمراد بالسمعيات في باب العقائد "ما كان طريق العلم به السمع الوارد في الكتاب والسنة والآثار مما ليس للعقل فيه مجال، ويقابله ما ثبت بالعقل وإن وافق النقل، فما كان طريق العلم به العقل يسمى العقليات والنظريات" (٣).

وسننظر إن شاء الله في هذا الفصل إلى عقائد السيخ في التناسخ، والكارما والانطلاق......

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص ١٢٧، مكتبة لبنان – بيروت ، د.ت.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) محمد السفاريني الحنبلي: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية ج٢، ص٢، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ.

التناسخ:-

قبل أن نتكلم عن عقيدة التناسخ عند السيخ لابد لنا أن نعرف المقصود بالرسخ والفسخ والنسخ والمسخ.

"فالرسخ هو: انتقال النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى أجسام نباتية أما المسخ فهو انتقال النفس من بدن الإنسان إلى أجسام الحيوانات بموجب الأوصاف التي اتصفت بها في حياتها، فتذهب نفس الشجاع مثلاً في جسم الأسد، ونفس الجبان في جسم الأرنب.

أما النسخ فهو: انتقال النفس الناطقة من جسد إنسان إلى جسد إنسان آخر والنسخ إذا أول صور رجوع النفس إلى الجسد البشري.

أما الفسخ فهو انتقال النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى الجمادات.

وكل هذه المعتقدات الأربع التي مر ذكرها إنما هي صور ودرجات لاعتقاد التناسخية بتناسخ الأرواح.

ويجتمع الهنود على الاعتقاد بتناسخ الأرواح بمعنى أن الأرواح الجزئية لا تفنى بالموت، ولكنها تبقى بعد مفارقتها للجسد الذي كانت فيه تنتقل إلى جسد آخر، وهكذا تظل متنقلة من جسد إلى جسد في طريقها إلى نهايتها الأخيرة وهي العودة إلى أصلها الذي صدرت عنه والاتصال به.

وأصل الاعتقاد بالتناسخ كما أشرنا هو الاعتقاد بأن الروح الإنسانية هي الإنسان بالحقيقة، وأما الجسد فهو زيف باطل، ومن ثم فهي خالدة لا يصيبها الفناء الذي يصيب الجسد.

وسبب الاعتقاد بالتناسخ وعلته في نظرهم:

أولاً : أن ما يأتيه الإنسان في حياته من أفعال يستتبع نتيجته بالضرورة، وذلك بما ينال روحه من النقص أو الكمال، ومن السعادة أو الشقاء، فإن لم ينله شيء من ذلك، في دور حياته الذي وقع فيه ذلك الفعل،

ناله في أدوار تالية، تتناسخ فيها روحه، سواء في أجساد إنسانية أو حيوانية حسب صلاح أعماله أو فسادها، حتى تتطهر الروح من شهواتها وأهوائها الفاسدة، ونتاج أعمالها الناقصة وتكون بهذا التطهر مستعدة للاتصال بالله، وانتهاء دورتها في الحياة الدنيا(١).

ثانيا: أن الروح بعد خروجها من الجسم تبقى لها شهوات وأهواء مرتبطة بالعالم المادي، ولم تتحقق خلال دور وجودها في جسدها، وإذا كانت الميول قد خلقت لتستوفي، فإذا لم تستوف في دورة وجودها في جسدها كان لابد أن تستوفي خلال التناسخ حتى تكتمل الميول ولا تبقى للإنسان شهوة ما حتى تنجو روحه، وتنطلق لتتصل بالله .ومن الشروط اللازمة لتجوال الروح في عالمهاً الجديد ألا تذكر شيئاً عن عالمها السابق "فكل دورة منقطعة تماماً بالنسبة للروح عن سواها من الدورات"(٢).

إذاً فالتناسخ هو: رجوع الروح بعد خروجها من جسد في العالم الأرضي إلى جسد آخر، فالأرواح لا تموت ولا تفنى، أبدية الوجود لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها، وإنما تنتقل من بدن إلى بدن، كما يستبدل البدن اللباس إذا بلي، وسبب التناسخ هو أن الروح خرجت من الجسد ولا تزال بها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادي لم تتحقق بعد "أو أنها خرجت من الجسد وعليها ديون كثيرة في علاقتها بالآخرين لابد من إدائها"(٣).

---

(١)See. Dalip Singh: Life of Siri Guru Gobind Singh JI, Publisher B, Chattar Singh Jiwan Singh, India ٢٠٠٢ , P. ١٧٢.

(٢) يُنظر: أديان الهند الكبرى: أحمد شلبي، مرجع سابق، ص٦٤.

(٣) يُنظر: عبد القادر شيبة الحمد: الديانات والفرق والمذاهب المعاصرة، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – ١٤١٢هـ، ص٦٣.

بعبارة أخرى التناسخية هم الذين يقولون بتناسخ الأرواح ليقع الجزاء على الأرواح، فإذا خرجت الروح من جسد صاحبها وعليها ديون كثيرة في علاقتها بالآخرين لابد من أدائها فلا مناص إذاً من أن تستوفي شهواتها في حيوانات أخرى، وأن تتذوق الروح ثمار أعمالها التي قامت بها في حياتها السابقة.

ومنزلة التناسخ كمنزلة الشهادة عند المسلمين، والتثليث لدى النصارى، والإسبات عند اليهود[1].

وقد أورد لنا البيروني من كتبهم شيئاً من صريح كلامهم في هذا الباب ..قال ياسديو لارجن يحرضهم على القتال وهم بين الصفين: "إن كنت بالقضاء السابق مؤمنا ، فاعلم أنهم ليسوا ولانحن معهم بموتى، ولا ذاهبين ذهابا لارجوع معه ، فإن الأرواح غير مائتة ولا متغيرة، وإنما تتردد في الأبدان على تغابر الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة، التي يعقبها موت البدن ثم العودة وقال له: كيف يذكر الموت والقتل من عرف أن النفس أبدية الوجود، لاعن ولادة، ولا إلى تلف وعدم، بل هي ثابتة لا سيف يقطعها، ولانار تحرقها، ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها، لكنها تنتقل عن بدنها إذا عتق نحو آخر ليس كذلك ، كما يستبدل اللباس إذا خلق فما غمك لنفس لا تبيد، ولو كانت بائدة فأحرى ألا تغتم لمفقود لا يوجد ولا يعود، فإن كنت تلمح البدن دونها، وتجزع لفساده فكل مولود ميت عائد"[2].

وأيضاً يذكر البيروني ما جاء في كتاب(سانك) أما من استحق الاعتلاء والثواب فإنه يصير كأحد الملائكة، مخالطاً للمجامع الروحانية ،

---

(١) يُنظر: الإنسان في ظل الأديان: عمارة نجيب، مكتبة المعارف، الرياض طبعة ١٩٧٩م/١٤٠٠، ص١٩٥.

(٢) البروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مر ذولة، عالم الكتب، بيروت، د.ت. ص٤٠.

غير محجوب عن التصرف في السموات والكون مع أهلها، وأما من استحق السفول بالأوزار والآثام فإنه يصير حيواناً أو نباتاً، ويتردى إلى أن يستحق ثواباً، فينجو من الشدة، أو يعقل ذاته فيخلي مركبه ويتخلص... والتناسخ يعني خلود الروح، وعدم فنائها مع فناء البدن، وأيضاً حسابها على ما قدمت، لكن الحساب يتم على الأرض في هذه الحياة الدنيا، وليس في الآخرة كما تقول الأديان السماوية، فالأرض عندهم دار جزاء وثواب(١).

ولاشك أن قول السيخ بالتناسخ هو لسبب أخلاقي فهو يكون لتطهير الروح الذي خرجت من الجسم، ولا تزال لها أهواء وشهوات ومرتبطة بالعالم المادي لم تتحقق بعد، ولأنها خرجت من الجسم وعليها ديون كثيرة في علاقتها مع الآخرين لابد من إدائها ، فلا مناص من أن تستوفي شهواتها في حيوانات أخرى، وأن تتذوق الروح ثمار أعمالها التي قامت بها في حياتها السابقة، وعلى هذا فالروح الجزئية لا تفنى، ولكنها تنتقل من جسد إلى آخر، ويتوقف سموها في فترة من فترات حياتها على سلوكها في الفترة السابقة، فسلوك الإنسان في فترة ما هو الذي يترتب عليه ما تحظي به روحه من رقي يسمو في الفترة التالية(٢).

فلا تزال الأرواح الباقية تتردد في الأبدان البالية، ولا يزال تكرار المولد، حتى إذا اكتملت الميول ولم يبق للإنسان شهوة ما، وأزيلت الديون فلم يرتكب الإنسان إثماً، وحرص على الاستكثار من الخير، وبالغ في الابتعاد عن الشر نجت روحه وتخلصت من تكرار المولد.

---

(١) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٧٢، والملل والنحل للشهرستاني ٦٨/١، والفصل في الملل والأهواء والنحل لأبن حزم ٧٦/١.

(٢) يُنظر: سليمان مظهر: قصة الديانات، ص١٧٦، مكتبة مدبولي، القاهرة، يُنظر كذلك الموسوعة العربية العالمية، مادة السيخية، مجلد ١٣، ص٣٥٢، الناشر مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٦م.

ولقد تسرب القول بالتناسخ إلى قلة من المسلمين أمثال أحمد بن خابط وأحمد بن أيوب بن بانوش، وأحمد بن محمد القحطي، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ونسب إلى أبي مسلم الخراساني، والقرامطة، ومحمد بن زكريا الرازي[1].

ولقد زعم أبن خابط أن الله أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار غير هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولايجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً، ناظراً معتبراً، فابتدأهم بتكليف شكره فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار. ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والألم واللذات على صور مختلفة من الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم ، فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبهم أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر، ثم لا يزال يكون في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى مادامت معه ذنوبه وطاعته.

أما أحمد بن أيوب بن بانوش فقد ذهب إلى ما ذهب إليه أستاذه إلا أنه زاد عليه القول بأنه "متى صارت النوبة إلى البهيمة ارتفعت التكاليف، ومتى صارت النوبة إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف أيضاً وصارت النوبتان عالم الجزاء"[2].

---

(١) يُنظر: البيروني: المرجع السابق ص ٣٩-٤٨ بتصرف، يُنظر كذلك أحمد شلبي أديان الهند الكبرى، ص ٦٧-٦٩، مرجع سابق.

(٢) يُنظر: الملل والنحل: الشهرستاني، مصدر سابق، ٦٩/١.

وزعم أبو مسلم الخراساني: "أن الله تعالى خلق الأرواح وكلفها، فمنها من علم أنه يطيعه، ومنها من علم أنه يعصيه، وإن العصاة إنما عصوه ابتداء فعوقبوا بالنسخ أو المسخ في الأجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم"(١) وكذلك انتشرت عقيدة التناسخ بين بعض فرق الشيعة الغالية.

ففرقة المعمرية: كانوا ينكرون القيامة ويقولون بتناسخ الأرواح، وإنهم لايموتون بل يرفعون بأبدانهم إلى الملكوت. وكذلك الجناحية يزعمون أن الأرواح تناسخت من شخص إلى شخص، وإن الثواب والعقاب في هذه الأشخاص: أما أشخاص بني آدم، أو أشخاص الحيوانات.

كذلك اعتنقت فرقة البانية مذهب التناسخ وأدعى بيان بن سمعان الهندي: أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ.

ومن الفرقة الغالية المعاصرة التي تقول بالتناسخ: القاديانية والنصيرية التي تذهب إلى القول بأن مرتكبي الآثام يعودون إلى الدنيا يهود أو نصارى، ومن لم يذهب مذهبهم في تقديس علي بن أبي طالب وتآليه يمسخ حيواناً.

ومما تسرب إلى بعض فرق الشيعة متصلاً بالتناسخ: القول بالرجعة وهي عودة الروح لحياة جديدة في نفس الجسد، بعبارة أخرى أن الشخص بقسميه جسماً وروحاً يعود للحياة بعد الموت، وقد قال بعض الإمامية بعودة علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وقال أكثرهم بعودة الإمام الثاني عشر وهو المهدي المنتظر، وقالوا أنه سيعود للأرض فيملؤها عدلاً بعد أن ملئت ظلماً.

وجديرا بالذكر أنه قل من يؤمن بالتناسخ ولا يؤمن بالحلول(٢).

---

(١) يُنظر: الفرق بين الفرق: البغدادي، مصدر سابق ص٢٧٦.

(٢) يُنظر: عبد القادر شيبة الحمد: الديانات والفرق والمذهب المعاصرة، مرجع سابق ص٦٣ وما بعدها بتصرف.

الكارما:-

وعقيدة الكارما كانت منتشرة بشكل واسع، فقد تبنتها الهندوسية ثم كل الديانات والعقائد التي ظهرت في الهند بعد ذلك[١]، وتقول هذه العقيدة: "إن أفعال الإنسان التي يقوم بها في حياته الراهنة، هي التي تحدد مصيره في الولادة اللاحقة، كما أن حياته الحالية قد تحددت بما تم من أفعال في حياته السابقة.

والكارما تعني حرفيا الفعل، فهي قانون السبب والنتيجة، والكارما في وقت واحد القوة الكامنة داخل الفعل والنتائج التي تؤدي إليها أفعالنا، فلكل فعل - حتى أضأل الأفعال - نتائج معينة"[٢].

وهكذا فإن هذه العقيدة تقضي بأن الموجودات البشرية هم وحدهم المسؤولون الحقيقون عن الوضع الإنساني، فالإنسان وحده هو المسئول عن مصيره"[٣] فهو مسئول عما هو فيه، وعما سيؤول إليه، وقد قرر بنفسه ماضيه، وسوف يقرر مستقبله !!!!

وهكذا كانت هذه العقيدة بمثابة التعبير عن نظام الوجود البشري الأخلاقي، فالتاريخ البشري يسير وفقا مع مبادئ عدالة مطلقة.

وفي الحقيقة لا يقصد السيخ بهذه العقيدة الإشارة إلى نوع من الآلية السرية الغامضة، بل يريدون من ورائها الإشارة إلى سمة عامة من سمات الوجود الإنساني، "فهنا لا يوجد أي نوع من أنواع الحتمية، لأن المذهب

---

(١) ويدجري (آلبان.ج) : التاريخ وكيف يفسرونه (من كنفوشيوس إلى توينبي) ترجمة عبد العزيز توفيق جويد، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦، ج١، ص٧٢.

(٢)هوب (جين) بوذا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد٣٠٣، طبعة٢٠٠١ ص٤٥.

(٣) يُنظر: حامد عبد القادر: بوذا الأكبر حياته وفلسفته، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة، د.ت ص٢٨.

السيخي كان مرتبطاً إرتباطاً واضحاً بالاعتقاد في إمكانية التقدم الروحي، وبإمكانية الوصول هكذا إلى غاية، إذ أن للفرد من الناحية الروحية حرية داخلية كاملة، فإن بذر بصورة مختلفة حصد بصورة مختلفة"[١].

الانطلاق:-

ولكي يحقق الساعي إلى الخلاص هذه الغاية عليه أن يدخل في نظام للعبادة، وأن يثابر على تطبيقه بانتظام حتى يبلغ الانسجام النهائي، وهذا النظام كما أوضحه ناناك، لاعلاقة له بالشعائر الخارجية كطقوس المعبد أوصلاة المسجد أو الحج أو الزهد، إن المقصد الوحيد للحج والبيت المقبول للعبادة هو القلب البشري الذي ينطق فيه المعلم الروحي بالكلمة الإلهية[٢].

والمصطلح الذي يستخدم في الغالب، للتعبير عن النظام الذي يعلمه المعلم ناناك هو (نام سمرام Nam- Simram) اسم الله، ومن المتعارف عليه عندهم أن التكرار الآلي لكلمة معينة أو لمقطع من كلمة مقدسة يعني ممارسة محددة للعبادة، ولكن المعنى الذي يضيفه الجورو ناناك إلى المصطلح يتجاوز ذلك بكثير فهناك أولا إصرار على الجانب الباطني المطلق للنظام، ثم توسع في الكلمة الواحدة لتصبح نظرية متطورة عن التأمل، وحتى هذا التأمل لا يكفي وصفاً للممارسة، فالمثل الأعلى هو التعرض الكامل لكيان المرء أمام الاسم الإلهي، والتطابق الشامل لكل ما يكونه المرء ويعمله مع النظام الإلهي الذي يجد فيه التعبير عنه في الاسم الإلهي.

ونتيجة التطبيق المنظم لمصطلح نام سمرام هو النمو نحو الله، والنمو في الله[٣].

---

(١) يُنظر: التاريخ وكيف يفسرونه، مرجع سابق ص٧٣.

(٢) يُنظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: جفري بارندر، مرجع سابق؛ ص٢٠٤ بتصرف.

(٣) Abrife Account Of The Sikh People , Ibid , p ٦٣

وهي عملية متدرجة شبهها الجورو نانـــاك بسلســـة مـــن المراحـــل الصاعدة، وآخر هذه المراحل هي المسماه عالم الحقيقة، وهي الإتمام النهائي أو الإنجاز الأخير حيث تجد الروح اتحادها بالإله، وفي هذا الوضـــع الـــذي تشعر فيه بالسعادة التي لا يمكن وصفها تتخلص من أغلال التناسخ وتبلـــغ الروح مرحلة الانعتاق المطلق باندماجها في الإله.

الفصل الثالث

المظاهر الدينية والاجتماعية للسيخ

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: معابدهم.

المبحث الثاني: عباداتهم.

المبحث الثالث: أعيادهم واحتفالاتهم.

المبحث الرابع: الطقوس والمراسم الأخرى الخاصة بهم.

المبحث الأول

معابدهم

أشرنا في فصل سابق إلى أن الجرو (أرجن) بعد أن تولى زعامة السيخ ثار عليه أخوه الأكبر إلا أن أرجن استند إلى تأييد كبار رجال السيخ، ونجح بذلك في ترسيخ زعامته.

وكانت أول أعمال (أرجن) إتمامه بناء المعبد في مدينة أمرتسار" ومعناه بركة الخلد، وهي بقعة من الأرض منحها السلطان (أكبر) لأحد زعماء السيخ وهو الجورو (رام داس) عام ١٥٧٧م، قامت فيها مدينة امرتسار العظيمة، وأقيم فيها المعبد الذهبي، وهو المكان المقدس الذي يحج إليه السيخ، وهو من أجمل معابد الهند ومن أروع المباني في العالم، يأتي إليه السيخ من كل أنحاء العالم لتقديم الصلوات لصاحب المواهب المقدس، والكتاب المقدس الموضوع فوق المذبح الكبير، وتقع أمريتسار في البنجاب الهندية الشرقية، أما القسم الغربي من البنجاب فمعظم سكانه من المسلمين، وقد ضم إلى الباكستان مؤخراً"(١).

أصبحت امرتسار المدينة الأولى من حيث الأهمية التجارية في منطقة البنجاب، وبعد أن تم بناء المعبد ملئ الحوض بالماء، وفي عام ١٥٩٠م بنى أرجن حوضاً آخر في مكان يبعد أحد عشر ميلاً في جنوب أمرتسار وسماه حوض الخلاص، واكتسب الحوض شهرة سريعة بين الناس لما قيل أن مياهه تشفي بعض الأمراض، وصار الحوض من الأماكن المقدسة للسيخ، وخاصة المصابين منهم بالبرص وقد تم بناء معبد كبير أطلق عليه المعبد الذهبي.

---

(١) عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة : فوزي محمد حميد، مرجع سابق، ص٢١٣.

المعبد الذهبي للسيخ:-

هو المعبد العالمي المشهور للسيخ، يقع في مدينة امرتسار Amritsar في الهند، ويحمل اسم Harimandir أي معبد الرب.

وفي عام ١٥٨٩ م وضع الجورو (أرجن) GURU Arjan الأساس الذي قام عليه المعبد الذهبي للسيخ، وكذلك المدينة والمباني التي بنيت حوله، فأصبحت كمكة بالنسبة للسيخ يحجون إليها، فعرفت تلك المدينة منذ ذلك الوقت باسم امرتسار(١).

وقد استدعى الجورو الرابع (أرجن) صديقه الصوفي المسلم ميار محمد Mir Mohammed Muayyinul والمعروف في الأوساط الإسلامية بأسم ميان مير Mian Mir لوضع حجر الأساس لمعبد الإله، وهذا يدل على الصلة الوثيقة بين السيخ والمسلمين في ذلك الوقت.

ومن المعروف أن معلمي السيخ ارادوا أن يزيلوا العوائق بين الإسلام والهندوسية عن طريق الأتفاق والتلاقي بين الهندوسية والإسلام، ومنذ أن أصبحت السيخية هي أرض اللقاء بين الثقافتين القويتين فهمنا إذا المغزى الحقيقي وراء طلب الجورو أرجن من ميان مير أن يضع حجر أساس المعبد الذهبي في امريتسار، "ومن المعروف أن كلمة أمارتا Amarta تعني المبدأ الدائم لكل هذا التفكير الميتافيزيقي الهندي، والماء هو أول رمز لظهور كل ما هو حي في تفكير المسلمين، فالمعبد الذهبي في احتضانه للماء كان يهدف أن يكون رمزاً عميقاً للتلاقي بين ثقافتين عالميتين، حتى يكون المركز المشترك للثقافة العالمية والدين العالمي.

(١) المعبد الذهبي للسيخ ومكانته السياسية واللاهوتية: تأليف كابور سنج، ترجمة عبد القادر البحراوي، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، الاسكندرية، ص٦١ وما بعدها.

وفي هذا المعبد الذي أصبح مركزاً للثقافة والدين في العالم وضع الجورو الرابع (أرجن) الكتاب المقدس للسيخ Guru Granth Sahib الجورو جرانت صاحب، ومنذ أن وضع في هذا المكان الذي له الرئاسة، أصبح هذا المكان مقر هذا الكتاب المقدس، وإقامة الاحتفالات الدينية والصلوات، والأناشيد والتأمل في ذات الإله، والمدح والثناء له.

وفي عام ١٦٠٩م شيد الجورو الخامس (هرجوبند ـ Hargobind) أكال تخت Akal Takht وهو عبارة عن صرح ضخم على الكوبري الرئيسي المواجه لمدخل المعبد الذهبي ومنذ ولاية هذا الجورو أصبح معلموا السيخ يرتدون سيفاً هو رمز عندهم لسيطرتهم على العالم المرئي وغير المرئي، وهكذا أصبح للجورو السيخي منذ ذلك الوقت السيادة المزدوجة وجوهرها هي أن الإنسان بدوره لابد أن يدين دائماً بولائه الأول للحقيقة والأخلاق، ويجب ألا يخضع للزعم المغرض لأن الحياة الدنيا هي التي تملأ وتختم الأشياء والأشكال في عقول البشر.

وهذا يفهم من قول الجورو الأخير جوبند (١٦٦٦ - ١٧٠٨) الذي شرح هذا المذهب لأمبراطور المغول اورنجزيب Aurangzib عام ١٧٠٧م في رسالة مكتوبة قال في مقدمتها شعراً بالفارسية:

جوكار ازهمه حيلها در كزشت   حلال است بردن بشمير دست

ومعناها: إذا تجاوز الأمر جميع الحيل والتدابير، جاز أن تمتد اليد إلى السيف، ومعنى هذا أن كل الوسائل للإقناع السلمي فشلت، ويكون فرضاً لرجل الدين أن يحرك يده إلى أن يقبض على السيف.

فمبدأ السيخ للسيادة المزدوجة انتشر في بداية القرن السابع عشر وأصبح حديثاً وله رنين من القرن التاسع عشر فصاعداً، وأصبحت هناك

مدرسة من الكتاب في أوربا أصبحت تفكر في الخطوط الأساسية التي قامت عليها السيخية[١].

ومنذ عام ١٧٢١م ظل المعبد الذهبي بمبانيه الملحقة به مركزاً للعالم التاريخي والسياسي للسيخ وأصبح مركزاً للأشعاع والتجلي السيخي على العالم، إلا أنه على الرغم من ذلك فإنه خلال ٢٥٠ سنة الماضية اعتبر السيخ الخارجين عن القانون في نظر الدولة الهندية، ومن ثم تعرض المعبد الذهبي وملحقاته للدمار من قبل الدولة"[٢].

مكانة ووضع المعبد الذهبي:

هذا المعبد أو الموقع له مكانة فريدة بين المراكز الدينية أو السياسية في تاريخ العالم، إنه بالنسبة للسيخ كمكة بالنسبة للمسلمين لأنه هو المركز الدينى للسيخ بل هو أكثر من ذلك بكثير!!!، أنه كالقديس سان بيتر بروما، وهو ليس فقط العاصمة الدينية لكنه أكثر من ذلك، فالسيخية ليست طبقة من الكهنة، ولهذا لا يوجد دولة سياسية دينية في السيخ، بمعنى أنه يوجد كهنة يحكمون باسم الله غير المرئي، لا يوجد في السيخ مجموعة من القوانين المدنية من أصل ديني أو أمور العقاب ولهذا يجب أن تكون هذه الدولة مرتكزة على القوانين الدنيوية غير الدينية[٣].

وهذا المعبد له مكانة كبرى لأنه ظل العاصمة الحقيقية والنهائية للولاء السيخي سواء كان ذلك من الناحية السياسية مؤقتاً أو الناحية الدينية مطلقاً، وهو أقدس الأماكن المقدسة الدينية بالنسبة للسيخ لكنه ليس بسبب أن المبدأ السيخي الحقيقي لا يوافق على أى اعتقاد يجب أن يربط التجلي بالمكان.

(١) Khushwant Singh : A History Of Sikhs , Ibid ١-٧٨

(٢) المعبد الذهبي ومكانته. كابور سنج، الترجمة العربية، مرجع سابق ص٦٤.

(٣) المرجع السابق ص٦٧ وما بعدها بتصرف.

إنه كالقدس وبنارس بالنسبة للسيخية لأنه المركز التاريخي للتجلي الإلهي للسيخ، لكنه ليس بدقة هذا المعنى لأن السيخية كدين وليست كيان له تاريخ، دائماً ليست صحتها مرتبطة أو معتمدة على أي حالة في التاريخ، أنه ليس بدقة المركز السياسى للسيخ لأن المركز السياسي للدولة ليس تحت حكم السيخ.

وعندما يكون السيخ هذه الدولة فليس من الأمر أن يتمركزوا في المقر الإداري، يجب أن يكون الأرض الطاهرة، وحتى عندما يكون ذلك فإن المعبد المذهبي وملحقاته وأورقته سوف يظل هو المكان ذو الصفة المستقلة بغض النظر عن كونه مركزاً إدارياً، وعندما يكون للسيخ دولة مستقلة ذات سيادة خاصة بهم، فالمعبد الذهبي والمدن المحيطة به وأروقته سيظل باستمرار يحتفظ بمكانته الدينية والسياسية التي قد استولي عليها، سيظل دائماً وأبدأالا يمكن فناءه واندثاره ولا يمكن القضاء عليه[1].

وفي عام ١٧٣٦م أحتلت سلطات حكومة المغول المعبد الذهبي وتوابعه، وأصبح تحت سيطرة حكومة المغول، منذ ذلك التاريخ إلى أن جاء(باهي ماني سنج Bhai Mani Singh) وطلب من السلطات السماح أن يبدأ السيخ احتفالهم في نوفمبر ١٧٣٨م، وتعهد أن يدفع ٨ آلاف روبية للدولة من أجل ترتيبات الشرطة، بشرط واضح وهو أن لا تتدخل الحكومة مباشرة أو غير مباشرة في حقوق السيخ واجتماعهم في المعبد الذهبي في حرية كاملة.

ومنذ أن خالفت السلطات الحكومية عمدا شروط الاتفاقية، كما هو ثابت في عرف الحكومات واتهموا (باهي ماني سنج) بأنه قد فعل ذلك بدلاً منهم ، ألا أن باهي ماني سنج قبل عقوبة الموت التى تمت صياغتها إليه

---

(١) المرجع السابق ص٦٨ بتصرف.

وتقطيع جسمه إلى أجزاءه صغيرة عضواً عضواً لأنه لم يوافق أن يدفع المبلغ المنصوص عليه ٨ آلاف روبية أو يكتسب البراءة من خلال ذلك(١).

وفي العام التالي عام ١٧٣٩م غزا نادير شاه (المرعب) دلهي وأخضع المناطق التي غزاها وأخضع سكانها بالسيف، وأخذ عرش الطاووس وعامل الناس على أنهم غنائم له، وقد جاء آكله العشب أي السيخ من غاباتهم الشوكية لكي يهجموا على معسكرات الغازي العائد حتى وصل لاهور وهددوهم بهذه الغارة.

والمحادثة التالية سجلهاأحد المعاصرين بين نادير شاه وزكريا خان الحاكم العسكري للبنجاب.

نادير شاه: من هؤلاء المحدثون للشغب بهذه الطريقة؟

زكريا خان: هم مجموعة من المتشردين وأعضاء واخوان في جماعة دينية يزرون حوض الجورو مرتين كل عام.

غادير شاه: أين يعيشون؟

زكريا خان: بيوتهم على ظهر خيلهم.

نادير شاه: احذر يا بني يوماً ليس بعيداً عندما يمتلكون بلادهم(٢).

ثورة السيخ ضد تدنيس المعبد الذهبي :ـ

وهنا مرة ثانية تم الإفراج عن كل المتهمين على أساس أن المعبد الذهبي هو المركز للعالم السيخي، بعد احتلاله من الحكومة في ١٧٣٦م، والمعبد وملحقاته دنس باستخدامه في أمور الدنيا وتحول إلى مراكز رئيسية لحاكم الأقليم وعندما عرفت أنباء هذا التدنيس الدنبوي لهذا المعبد الذهبي ووصلت أنباءه إلى مجموعة من السيخ في أماكنهم البعيدة، سافروا إلى

---

(١) Sangat Singh : The Sikhs In History , Ibid ,p ٢٣٧

(٢) Ibid , p ٢٩٥

امرتسار. بعد أن أقسموا وأخذوا عهداً جاداً بأنهم سوف أما أن يصلوا لاهور ويصلوا إلى هذا الحاكم المتغطرس أويقتلوا ولا يعودوا.

في أوائل اغسطس ١٧٤٠م تم إعدام ممثل هذه الحكومة في نفس المكان أثناء ساعات العمل المبكرة، وحمل رأسه إلى السيخ المتجمعين في jaipu، ومن هنا بدأالتلويح لمذهب السيخ بالسيادة المزدوجة على المعبد الذهبى على أنه عاصمة لهم.

وهكذا عاش شعب السيخ وجوداً غير مستقر، على أنهم دولة وعلى أنهم من الناس الخارجين عن القانون والغرباء في وطنهم.

وفي عام ١٧٤٦م أخذ رئيس الوزراء للحاكم العسكري الهندى لاخ باتري lakhpatrai في رأسه أن يطوق بالقوة على السيخ، وأن يظهر الحماس حتى عندما يبارزهم أو أكثر من المبارزة لكى يحطموا السيخ أو السيخية، وبذلك يتم لهم الإبادة ويتم تدمير السيخ والجيش السيخى، وأعلن ذلك عن طريق قرع الطبول إنه لا يجب على أحد أن يقرأ النصوص المقدسة للسيخ وأي إنسان يتكلم باسم الجورو يجب أن يتم إعدامه أو اعتقاله. ويفتح بطنه، وحتى كلمة جور التي كانت تنطق مثل جورو لم يتم استخدامها وكثيراً من مجلدات الكتاب المقدس للسيخ تم تجميعها وألقي بها في الأنهار والآبار وبركة امرتسار وتم غلقها بالتراب(١).

وفي مارس ١٧٤٨م خرج السيخ من مخابئهم وطردوا قوات الاحتلال من المعبد الذهبى وبنوا قلعة من الطين دفاعاً عنه ، وقرروا أن السيخ شعب له كيان لا ينفصل بل هو متحد وسيادته ونفوذه عبارة عن التمسك الروحي.

وفي عام ١٧٤٩م ظهر السيخ البحيرة المقدسة بالمعبد الذهبي في امرتسار من الحطام الذي أحدثه رئيس الوزراء لاخ باتري، وفي ١٧٥٧م

---

(١) المعبد الذهبي: الترجمة العربية ص٧٦ وما بعدها بتصرف.

غزا الفاتح الأفغاني أحمد شاه عبد الله، الهند للمرة الرابعة وهدم المعبد وتوابعه وبحيرته ملأها بالتراب.

وفي أبريل ١٧٥٨م نجحت القوات المشتركة للسيخ والمارثافي طرد القوات الأفغانية المحتلة خارج البلاد.وتم إعادة بناء المعبد الذهبي، وتطهير البحيرة المقدسة، وقام بذلك أسرى الحرب، تحت الإشراف المباشر لرؤساء المارثا المهشورين: راجوناثراو ومالهار راوهولكار، وبعد ذلك قدما قرباناً من الروبيات، حوالي ١٢٥ ألف روبية للمعبد الذهبي وأخذو أرواب الشرف الاحتفالية من رئيس الكهنة. فهم هذان الرئيسان المارثانيات جيداً أن استعادة المعبد الذهبى لمكانته الدينية السياسية هو جزء أساسي من مشروعهما القومى العظيم لاسترداد الحرية لشعب السيخ وحرية الهند.

في نوفمبر، ١٧٦٠م، تجمع السيخ ثانية أمام عقل تخت، في المعبد الذهبى وأعلنوا أنهم خالصة (Khalsa): وهي مذهب دين سيخي سياسي[١] الذى استطاع به السيخ يأخذون السلطات والإشراف على القيم الرئيسية والإرادة للناس[٢]. ويصممون على الاستيلاء على لاهور، مقر حكومة البنجاب، وهو مشروع تأجل إلى حد ما، بسبب غزوأحمد شاه عبدالله للمرة الخامسة، في نفس السنة.

هزم عبد الله المارثا في معركة قوية جداً في تاريخ الهند في معركة تاريخية في بانيبات Panipat في ١٧٦١/١/١٤م، وعند عودة الغازي منتصراً، إلى أفغانستان، اجتمع رؤساء السيخ ثانية في المعبد الذهبي وصمموا على اتخاذ كل الخطوات الممكنة لإنقاذ المارثا Maratha ومن

(١) هذا هو تعريف الكاتب السيخي كابور سنج للخالصة بينما أفضل وصف للخالصة هو أنها نظام من الأخوة تندمج فيه الواجبات الدينية والعسكرية مع الواجبات الاجتماعية في نظام واحد. انظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب : جفري بارندر، مرجع سابق ص٢٠٨.

(٢) المعبد الذهبي: الترجمة العربية، مرجع سابق : ص٧٦.

أخذهم أسرى حرب لدى الأفغان. فقام السيخ بهجوم على مؤخرة الجيش الأفغاني عند عبورهم لنهر بيسBeas وهذه العملية لإنقاذ الأسرى، أتبعها السيخ، حتى عبر الغازي نهر جيهلومJhelum، وتلك الحملة كلها قام بها وقررها رؤساء السيخ وانطلقت من المعبد الذهبي وأفنيته(١).

انتقام احمد شاه عبد الله من السيخ ومعبدهم:-

في عام ١٧٦٢م، عاد عبد الله إلى الهند في الغزوة السادسة، بهدف التصفية الكاملة للسيخ وتدمير جذورهم الثقافية والروحية وإزالتهم من عقول الناس، حتى لا توجد بعد ذلك أي قوة في الهند يكون لديها الرغبة في معارضته. و في هجوم سريع مثل البرق، حمل عبدالله السلاح على جزء كبير من شعب السيخ، على الرجال والنساء والأطفال وعلى ما يزيد عن ٣٠ ألف منهم، قرب لودهيانا Ludhiana، واستولى على المجلدين الأصليين للكتاب المقدس جور جرانث صاحب، ثم تقدم لنسف المعبد الذهبي بالمدافع، وحطم مبانيه الأخرى، وملأ البحيرة المقدسة، بعد تدنيسها "بدم البقر". نظراً لمعرفته بأهمية هذا المعبد، نفذ عبد الله تلك العمليات تحت إشرافه الشخصي، ولذلك جرح في أنفه من حجر ساقط في ١٠/٤/١٧٦٢م، وظل هذا الجرح بدون شفاء حتى سبب له الموت في ١٦/١٠/١٧٧٢، في توبا ماروفToba Maruf في أفغانستان في تلال سليمان(٢).

ومع ذلك مكث عبد الله في البنجاب طول عام ١٧٦٢م، وفي ١٧/١٠/١٧٦٢م، تجمع أكثر من ٦٠٠٠٠ ستون الفاً من السيخ قرب

---

(١) Historical Sikh Shrines : Gurmukh Singh , Ibid p , ١٢٥

(٢) Ahistory Of Sikhs :Khushwant Singh , Vol ١ p :١٤٧

ويلاحظ هنا أن الكاتب السيخي يرجع وفاة أحمد شاه عبد الله إلى سقوط الحجر من المعبد الذهبي حتى بعد عشر سنوات من الواقعة !!!!

دمار المعبد الذهبي لكي يتحدوا ويعاقبوا عبد الله لارتكابه المذبحة الوحشية والتدنيس الطائش. وتم رفض عروض عبدالله بشأن السلام ورفض المفاوضات معه وتجمع السيخ جميعاً ولقنوه هزيمة نكراء وأجبروه على الانسحاب إلى لاهور وهكذا سعى السيخ إلى تبرئة المكانة الدينية والسياسية للمعبد الذهبي(١). وتم اختيار تشارات سنغ Charat Sing، وهو جد للمهراجا رانجيت سنغ Ranjit Sing ، ليكون مسئولاً عن الترميم وإعادة بناء المعبد الذهبى وبحيرته المقدسة.

وفي العاشر من أبريل عام ١٧٦٣م و كما هو المعتاد، عندما تجمع السيخ في المعبد الذهبي في احتشادهم نصف السنوي وحدث أن حضر بعض البراهمة من قاصور Kasur واشتكوا ما فعله الأفغان بمدينتهم، خاصة القائد الأفغاني عثمان خان، الذى جعل زوجة أحدهم تؤمن بالإسلام. تطوع هاري سنغ بهانجي Hari Singh Bhangi بأن يساعد البراهماني الحزين، وساعده تشارات سنغ Charat Singh، بعد اتخاذ قرار ديني سياسي، وقاد حملة ضد قاصور. وقتل عثمان خان ورجاله وعددهم ٥٠٠ والسيدة البراهمانية تمت إعادتها الى زوجها(٢).

في أكتوبر ١٧٦٤م غزا أحمد شاه عبد الله، الهند للمرة السابعة في ١٧٦٤/١٢/١م وقام بزيارة إلى المعبد الذهبي ليرضي ويقنع نفسه أن السيخ لم يعودوا يستخدمون تلك البقعة "للأنشطة السياسية". ووجد ٣٠ (ثلاثين) رجلاً من السيخ يقفون أمام البوابة لحراسة المعبد الذهبي،

---

(١) Ibid , p : ١٤٩

(٢) A Sshort History Of The Sikhs , vol ١ , p :١٧٤

تحت قيادة الكابتن جورباخش سنغ Gurbakhsh Siingh، وضريحه مازال موجودا تحت العقل تختAkal Takht[1].

و في عام ١٧٦٥م، بعد عودة الفاتح أحمد شاه عبد الله، تجمع السيخ في المعبد الذهبي واتخذوا القرار السياسي لكي يحتلوا لاهور، على أنها مقر حكومة البنجاب ومن بداية هذا اليوم حتى عام ١٨٥٠م، فالمعبد الذهبي وحكومة البنجات مع أقاليمه الأخرى ظلت تحت سيادة دولة السيخ، فالمعبد الذهبي وأفنيته (اروقته) احتفظ باستقلاله الساسيي الديني[٢].

الذريعة البريطانية **British Device** لإدارة المعبد الذهبي :ـ

في عام ١٨٥٠م استولى الأنجليز على المعبدالذهبي ومبانيه الملحقة، وأصبح تحت إدراتهم المباشرة وسيطرتهم حتى ختام الحرب العالمية الأولى، والوضع السياسي الديني للمعبد تم احترامه ظاهرياً من قبل الأنجليز، وكان السيخ قد فشلوا أكثر من مرة في طرد الأنجليز، فاضطروا في النهاية إلى الخضوع والاستسلام لهم. ويظن البعض خطئاً أن الأنجليز حلفاء للخالصة، وإنهم قدموا إلى قارة أسيا تحقيقا لنبوة الجورو، وليمهدوا البلاد للنصر العظيم النهائي لقضية السيخ[٣]، وكانت الذريعة أو الخدعة عبارة عن إدارة الاحتفالات والخدمات (الصلوات) للمعبد الذهبي، وتعين مدير حكومي موالي لهم لإدارة المعبد وذلك بهدف معرفة مايحدث داخل المعبد من تحركات واجتماعات ....الخ. واستمر هذا الحال حتى حدوث مذبحة Jallianwala في عام ١٩١٩م. فثار السيخ ضد هذا التدمير للمركز السياسي والديني في المعبد الذهبي فظهرت حركة آكالي Akali لتكوين تلك المقاومة، التي

---

(١) المعبد الذهبي: الترجمة العربية، مرجع سابق ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) History Of The Sikhs : Hari Ram Gupta , Ibid , vol ٢ p١٥٧

نجحت في السيطرة وإدارة المعبد الذهبي بعيداً عن أيدي البريطانيين، اللذين وفقاً للقانون في عام ١٩٢٧م، سلموا المعبد الذهبي والأضرحة والآثار التاريخية السيخية الأخرى في البنجاب، إلى جماعة انتخبها ديمقراطيا السيخ، وهي لجنة شيروماني جوردوارا براباندهاك Shiromani Gurdwara Prabandhak، وهذه اللجنة مازالت تحتفظ بحقوقها ومزاياها حتى الآن(١).

وبإشادة ماهاتما غاندي بالنصر السيخي على أنه أول معركة حاسمة من أجل حرية الهند في عام١٩٢١م سلمت الحكومة الهندية البريطانية ممثلها الرسمي، مفاتيح المعبد الذهبي إلى باباخاراك سنغ Baba Kharak SING، القائد السيخى المحنك وأرسل مهاتما غاندي Mahatma Gandhi إليه البرقية التالية:

تهانينا، لك التهاني. هذه أول معركة حاسمة قد فازت فيها الحرية الهندية.

إن مهاتما غاندي، عرف جيداً، ليس فقط كل شيء عن المنزلة السياسية الدينية للمعبد الذهبي، بل عرف أيضاً واعترف أنه لابد أن يسيطر السيخ على المعبد الخاص بهم(٢).

ومن كل ماسبق يتضح لنا إن عقيدة السيخ تفرض أن الحياة الدينية يجب معيشتها و ممارستها في الإطار السياسي الاجتماعي. "والإله جوهرى في النشاط البشرى السياسي الاجتماعي: اعرف ذلك من خلال الفهم لكلمة الجورو"(٣).

---

(١) Ibid , p : ١٦٣

(٢) المعبد الذهبي: الترجمة العربية، مرجع سابق ص٨٣.

(٣) History of The Sikhs , Ibid , p ;٢١٩

وهكذا فإن المعبد الذهبي، وبالقياس، أماكن العبادة الأخرى للسيخ، لها المكانة السياسية الدينية.

وهكذا فإن المدينة المقدسة عندهم هي أمرتسار حيث يوجد المعبد الذهبي الذي يعد من العمارات الفخمة في العمارة الهندية، وهي خالية من الأصنام ككل عبادة دور السيخ حيث لا توجد فيها صنم[1]. ومدينة (أمرتسار) من أعمال البنجاب، وقد دخلت عند التقسيم في أرض الهند.

وجديراً بالذكر أن هناك أربعة عروش تتمتع بالقداسة (عقل تخت) وهي في أمرتسار، وأناندبور، وباتنا، وباندد[2].

وقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن المعبد الذهبي وهو من أكبر المعابد التي يحجون إليه ويسمى (دربار صاحب) أي مركز ديوان السيد الملك، وأما سائر المعابد فتسمى (كرو داوره) أي مركز الأستاذ[3].

---

(١) يُنظر الأديان القديمة في الشرق: رؤوف شلبي، مرجع سابق، ص٢٥٨.

(٢) قصة الديانات: سليمان مظهر، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت، ص١٧٤ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ملحق المبحث الأول

اشهر معابد السيخ

وهي ترجمة من كتابHistorical Sikh Shirines
لمؤلفهGurmukh Singh وهو مرجع أعتمدت
عليه في هذا البحث

معبد (جوروا) اجانام آستبان. نانكانا صاحب:

هذا الضريح يمثل منزل بابا كالو وماما تريباتا، الوالد والوالدة بالترتيب لـ جوروا ناناك ديف، حيث ولد الجورو، وبناه بابا داحرام تشاند (١٥٢٣ - ١٦١٨) ابن بابا لخمى داس، والابن الحفيد لجوروا ناناك ديف. وهذا الضريح تم بناؤه قبل نهاية القرن السادس عشر لأن جوروا أرجان ديف (١٥٦٣ - ١٦٠٦م) يعتقد أنه قام بزيارته.

مبناه الحالى مكان مقدس أو حرم Sanctum مربع في المساحة وفسطاط مستطيل ملحق به بالداخل مجمع مبنى حوائط بناها المهراجا لانجيت سنغ (١٧٨٠ - ١٨٣٩م) وأضيف إليه العديد من المباني الأخرى لاحقاً.

وفي البداية، سمحت الحكومة الباكستانية لعدد ١٥ من السيخ أن يمكثوا في نانكانا صاحب للقيام بإداء الأعمال والخدمات الروتينية في المعبد، ولكن تم إنقاص عددهم إلى (خمسة) في عام ١٩٦٨م، وتناقص العدد إلى فرد واحد للإرشاد الذى يحضر حضور غير منتظم ويساعده بعض (سابا جد جارى) أي (السيخ غير المعتمدين).

مواعيد الاحتفالات في هذا المعبد:

تقام في هذا المعبد عدة احتفالات سنوية، وهي عبارة عن احتفالات تقام ثلاث مرات في العام وهي:-

- في بيساخى (في شهر ابريل).
- والاحتفال بوفاه مهراجا رانجيت نسغ (يونية).
- وميلاد جوروا ناناك ديف (نوفمبر).

والحكومة الباكستانية سمحت لـ جاتباس السيخ، وهم مئات قليلة أقوياء البنية (حرس خاص) بزيارة هذا المعبد والمعابد الأخرى في نانكانا صاحب، بانسجا صاحب، وفي لاهور.

معبد(جورد وارا) ساشا سودا:

يسمى معبد "التجارة الرابحة" لأن أحد أبناء راى بولار أعطاه والده أموالاً للتجارة وأمره بعمل "تجارة رابحة" ولكنه خرج وسافر وتبرع بالأموال للفقراء والجائعين والعرايا. وهذا الجورد وارا بني أثناء حكم السيخ في المكان حيث السادوس (الصدقة – التبرع) تم وأصبح يسمى خارا سودا. والآن يسمى جوروار اساسا سودا ويعني حرفيا: (الصفقة أو التجارة الرابحة).

وموقعه بين الماندي (السوق) ومدينة شوخارناكا، ومحرابه المقدس ذو القبة في وسط الفناء المربع تشبه القلعة التى خدمت كمعسكر للاجئين السيخ المطرودين من منازلهم في ١٩٤٧م. وتم تحرير الجوردوارا من الحكم القديم الممتد لقرون ، حكم أو داسي ماهاننس بواسطة خالصاً ديفان خارا سودا بار تحت قيادة جاثيدار كارتار جهبر في ٣٠ ديسمبر ١٩٢٠م.

معبد (جوردوارا) بانجا صاحب (حسن عبدل) :-

حسن عبدل مدينة صغيرة وبها محطة قطار صغيرة بامتداد خط السكة الحديد لاهور – برشاوار في إقليم كاميليبور (أو آتوك). بالقرب منها عين من الماء البارد التى وفقاً للتراث بناها جوروا ناناك ديف. يقال أن الجوروناناك وصل هناك في نهاية رحلته إلى غرب آسيا.

معبد (جوردوارا) بانجا صاحب (النخيل):

تم بناء هذا المعبد في عهد رانجيت سنغ، وظلت تحت سيطرة الهندوس فترة طويلة من الزمن حتى أعادها جانيدار كاراتار سنغ جهير ومجموعة صغيرة من المصلحين في ١٧ – ١٨ سبتمبر ١٩٢٠م.

وهذا المعبد يتكون من مبنى من ثلاثة طوابق، ويمتاز بالفخامة في التصميم، وهو على شاكلة قصرالمهراجا رانجيت سنغ في لاهور.

معبد (جوردوارا) جانام آستيبان جورو رام داس في شوبانا، ماندى، لاهور.

يقع في مكان ميلاد جورو رام داس، وهو عبارة عن المنزل التراثي لهذا الجورو. إنه مبنى مربع به طابقان وبه فناء رخامى في الأمام وصالة في الطابق الأرضي وله باب واحد، والواجهة مغطاه بالرخام الأبيض، واجهة الطابق المرتفع الدائرى. لها شرفة بها ثلاث نوافذ في الوسط ونافذة في كل جانب، والفناء الداخلى مرصوف ببلاط الرخام السداسي أبيض في أسود، والحجرة المقدسة كانت في وسط الصالة.

معبد (جوردوارا) سراى با أونتا صاحب (هـ. ب باأونتا صاحب):

با أونتا، وهي تقع على الضفة اليمنى لنهر يامونا، وهي متصلة في الطريق السريع مع مدينة يامونانجاربحوالي ٦٥ كيلومتراً ومتصلة بمدينة نانان بحوالي٤٢ كيلومتراً. ومن الممكن الوصول إليها من مدينة دهرادون التي تبعد عن مدينةباونتابحوالي٥٠كم، وذلك بعبور النهر عند معبر القوارب في باأونتا.

وقد أنشئ هذا المعبد حوالي سنة ١٦٨٥م، وقد أسس هذا المعبد الجورو جونبد سنغ الذي مكث هناك بهذه المدينة حتى سنة ١٦٨٨م.

وقد أعيد تشييد المعبد في عام ١٨٢٣م، على يد باباكابور سنغ من الأموال التي قدمها ساردار صاحب سنغ ساندها ندواليا.

ومما هو جدير بالذكر أن المعبد وحوالي ١٢٠ فداناً الملحقة به ظلت يحكمها وراثياً السيخ حتى احتلال الهندوس لها بالقوة في ١٩٦٤م.

وبعد إجراءات طويلة في المحكمة، تم إعطاء الإدارة إلى لجنة مكونةمن أحد عشر ١١ شخصاً، والرئيس لهم هو شيروماني جوردوارا باراباندهاك. في نفس الوقت تلك الحكومة قد خصصت معظم أراضي جودوارا سرى با أونتا صاحب إلى المؤجرين القدماء السابقين في ظل الإلغاء لقانون الأراضي الصادر من تلك اللجنة.

ويقع مبنى المعبد (الجوردوارا) على ثلاثة أفدنة، يشمل، بجانب المكان المقدس داربار صاحب العديد من الأماكن الصغيرة المرتبطة بأنشطة الجورو هناك، تلك الأضرحة هي طلب آستيبان، حيث يودع المال، وكافي داربار آستيبان، حيث تناقش وتقدم وتقرأ المؤلفات الأدبية، داستار آستيبان حيث الأرواب (الملابس) الشرفية تعطى للمقاتلين للأداء أثناء معركة بهان جانجي.

وكذلك إحياء ذكرى رزهى (البئر الذي حفره الجوروا في مقر زهده للبقاء هناك وكان هذا البئر موصلاً إلى مياه النهر.

ومما هو جدير بالذكر أن جميع تلك الأماكن تم ترميمها وتجديدها أثناء الثمانينيات من القرن العشرين.

سراي عقل تخت صاحب في مدينة أمرتسار:

سراي عقل تخت صاحب (ويعني حرفيا العرش الوقور للواحد الباقي بلا زمن) ويوجد في داخل عقل بونجا مقابل درسهانى ديوربى (البوابة لـــ

هاريماندير) عبرالطريق المرصوف بالرخام باركارما (وهو تراس مستدير حول ساروفار)، وهو الجزء الدنيوي لما هو روحي خالص أو هاريما ندير الديني.

يجب وضع في الذهن أن مذهب السيخية، أن الأمور الدنيوية ليست منفصلة عن أوضد الأمور الدينية والروحية، سيرى عقل تخت صاحب، أو للاختصار عقل تخت، هو أعلى منصب في السلطة الدينية السيخية، ويوجد أربعة ٤ تخوت أخرى تقع بالترتيب في أنانـدبور صاحب، سابوكى تالواندى، بانتا صاحب، وهازور صاحب ابشا لانجار، ناندد، وهم يملكون أيضا الشرف والسلطة، ولكن عقل تخت هو الأول في الأهميةخاصة من ناحية الأوامر الدينية الصادرة منه يكون لها الأسبقية عن الأوامر الصادرة من التخوت الأخرى.

ومن التقاليد أن عقل تخت فقط له السلطة في طرد أوحرمان أي إنسان من السيخ بسبب ذنب أو خطأ ديني.

وجديرا بالذكر فإن هذا التخت هو أقدم التخوت عمراً في ظهوره إلى الوجود حتى ميلاد جورور جونبد سنغ بعد انقضاء ٦٠ ستون عاماً.

وقد تم تأسيس عقل تخت على يدالجوروا هارجوبند في ١٩٠٦/٦/١٥م.

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن الجورو هارجوبند قد وضع الأساس وأكمل البناء كل من بهى بودها وبهى جورداس ولم يتم السماح لأي إنسان أخر الاشتراك في تلك العملية.

وهو عبارة عن منصة عالية من الطين والحجر والذى أقيم عليها الاحتفال بـ جورو هارجوبند في ١٦٠٦/٦/٢٤م.

ومما هو جدير بالذكر أن سراي عقل تخت صاحب قد عـانى مـن التدمير على أيدي أحمد شاه عبد الله أثناء غزوة فـي ١٧٦٤م، وذلـك لأن فصيلة صغيرة عددها ٣٠ سيخياً كانت تقوم بحراسته وكانت لديها الشجاعة إلا أنها لم تستطع الصمود أمام جيوش أحمد شاه.

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن الذي تم تدميره كان هو عقل بونجا، المبنى، وليس عقل تخت، المؤسسة، وظل هذا المكان محطما حتى تم تعميره ثانياً في ١٧٧٤م، وبعد ذلك تم بناء أربعة طوابق فوقه أثناء عهد مهراجـا رانجيت سنغ.

معبد (جوردوارا) جوروكى محل في مدينة آمرتسار:

يقع هذا المعبد في موقع المنزل السكنى للجورو، غرب عقل تخـت، عبر الشارع الرئيسى المسمى جوروا بازار.

معبد(جوردوارا) بابا تمثل صاحب:

يقع في الجانب الشرقي الجنوبي لسراي هاريماندير صاحب، وهـو عبارة عن برج ثماني الأضلاع إحياء لذكرى الابن الأكبر للجورو هارجوبند وكان عمره تسعة أعوام، الذي نام نومة الموت هنا في١٣/٩/١٦٢٨م) لأنه قد قام بمعجزة لم يوافق والده الجورو عليها.

معبد(جوردوارا) ومسار صاحب:

يقع على ضفة ساروفار الذي يقع في الجزء الشرقي الجنوبي للمدينة قرب بوابة شاتيوند، ذلك هو المكان حيث جوروا آرجان ديف جمع الكتـاب العظيم المقدس، جوروا جرانث صاحب، مع جورداس بهى ومن المعـروف

أنه كتب هذا الكتاب في الفترةمن١٦٠٣م و١٦٠٤م. وهو عبارة عن مبنى صغير له قبة شيده مهراجا رانجيت سنغ في ١٨٣٣م.

معبد(جوردوارا) صابد جانجى باب ديب سنغ. في مدينة أرمرتسار :

ويقع هذا المعبد قرب بوابة شاتيوند، وقد أقيم هذا المعبد إحياءلذكرى استشهاد بابا ديب سنغ الذى وقع قتيلا من أجل تحرير أرميستار من الأفغان في عام ١٧٥٧م.

ويوجدلبابا ديب سنغ تمثال على منصة عالية بناه هذا سارار جاما سنغ رمجارهيا.

وتم تطويره وتوسعته في المجمع الحالى بعد السيطرة عليه بواسطة لجنة شيروماني جوردوارا بارباندهاك في عام ١٩٢٤.

سير دار بار صاحب:

وهو عبارة عن حرم مقدس في وسط ميدان، به صالة بها قبة وهو المكان للاجتماع اليومي، وهو مبنى شيد حديثا بالقرب من بائولي صاحب.

المبحث الثاني

عباداتهم

أشرنا في موضع سابق من هذه الرسالة إلى أن السيخ يدعون إلى التوحيد، ويسايرون المسلمين بتحريم عبادة الأصنام ويؤكدون على وحدانية الخالق الحي الذي لا يموت، والذي ليس له شكل، ويتعدى أفهام البشر، كما يستعملون عدة أسماء هندوسية وإسلامية للإله منها (واه غورو) و(الجاب)، وأفضلها عند ناناك "الخالق الحق"، وكل ما عداه وهم (مايا).

و يمنعون تمثيل الإله في صور، ولا يقرون عبادة الشمس والأنهار والأشجار التي يعبدها الهندوس، كما لا يهتمون بالتطهر والحج إلى نهر الغانج، وقد انفصلوا تدريجيًا عن المجتمع الهندوسي حتى صارت لهم شخصية دينية متميزة(١).

ويعتقدون بأن ترديد أسماء الإله (الناما) يطهر المرء من الذنوب ويقضي على مصادر الشر في النفوس، وإنشاد الأناشيد (كيرتا) والتأمل بتوجيه من معلم (غورو) كل هذا يؤدي إلى الاتصال بالإله.

و يعتقدون بأن روح كل واحد من المعلمين تنتقل منه إلى المعلم التالي له وتتم عبادة السيخ في عدة طقوس هي:-

- التلاوة اليومية المنتظمة لفقرات معينة من الكتاب المقدس (جورو جرانت صاحب Guru Granth Sahib) وخاصة الجزء الخاص بالجورو ناناك ويطلق عليه اسم جابجيJapji " والذي ينبغي تلاوته من الذاكرة بعد النهوض من النوم والاغتسال مباشرة"(٢) والجابجي هو دعاء خاص لصلاة السيخ الصباحية في كل يوم وخلاصة هذا الدعاء" أن الإله حاضر في كل وقت ولهذا فإذا أردت مقابلته لايجب إقامة صومعة

---

(١) الأديان في تاريخ شعوب العالم: سيرغي .أ. توكاريف، ترجمة احمد فاضل، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق ط١، ١٩٩٨ ص٣١٢.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: جفري بارندر، مرجع سابق، ص٢١١.

Partapan، ولو أنه حاضر في كل مكان في العالم، هو ليس العالم، أنه أعظم من العالم "والواضح أن هذا الدعاء ينم عن عقيدة أثينية الوجود وجود الله ووجود العالم، وهي عقيدة تخالف العقيدة الهندوسية التي تؤمن بوحدة الوجود"(١).

- الطقوس اليومية للأسرة رغم أنها ليست عامة على الإطلاق فتتجمع كثير من الأسر كل صباح ومعهم نصوص من الجورو جرانت صاحب ويقرأون فقرات يتم اختيارها عشوائيا(٢).
- هناك لقاء مع الأسرة الأكبر وهي أسرة الخالصة في المعبد (الجوردوارا Gurdwara) والمعابد تشغل مكانة ذات أهمية كبيرة في حياة جماعة السيخ "ونمط العبادة المتبع في معابد السيخ يعتمد أساساً على إنشاد فقرات من نصوص الجورو جرانت صاحب، وعندما يدخل السيخي المعبد لأول مرة يتجه نحو الجورو جرانت صاحب الكتاب المقدس، ويلمس الأرض بجبهته ويقدم قرباناً(٣).
- تلاوة الأرداس Ardas: وتتم في الجوردوارا وتسمى صلاة السيخ وهي عبارة عن ابتهالات للنعمة الإلهية، وتذكر الآلام الماضية التي مرت بها الجماعة، وكذلك أمجادها، وقد نشأت هذه الصلاة إبان القرن الثامن عشر الميلادي، ولم يطرأ عليها منذ ذلك التاريخ سوى تعديلات عرضية طفيفة، وهي تختم بالإشارة إلى الكتاب المقدس جورو جرانت صاحب بوصفه التجلي الجسدي للجورو، بالإعلان الشهير بأن الخالصة سوف تحكم راج كاريجا خالصا Raj Karega Khalsa)(٤).

---

(١) الأديان القديمة في الشرق: رؤوف شلبي، مرجع سابق ص٢٥٩.

(٢) المعتقدات الدينية: جفري بارندر، مرجع سابق ص٢١١.

(٣) المرجع السابق ص٢١٢ بتصرف.

(٤) The Sikh Faith : Gurbakhash Singh , Ibid , P٥٩

وتمشيا مع تعاليم وتوجيهات الجورو ودعاتهم فيلزمهم الحصول على إذن مسبق من المسئول عن المعبد متى ما أرادوا ممارسة تلاوة الأرداس.

وجديراً بالذكر أن السيخي يقف عندما يردد صلاة الأرداس ويرفع يده اليمنى فقط، ولا يجوز أن تكون اليد اليمنى أعلى من مستوى الكتف !![١].

(١) The Sikh Faith , Ibid , p ٩٧

المبحث الثالث

أعيادهم واحتفالاتهم الدينية

لقد ساق الغلو المتمثل في حب الأتباع للجورو والدعاة من هذه الطائفة إلى التقديس وفرض الاحتفالات بمناسبات أوجدوها لأنفسهم، وأضفوا عليها صبغة دينية بهدف السيطرة على عقول الغافلين من الناس.

وللسيخ احتفالات يمارسون من خلالها أعمالا منافية لأبسط تعاليم الإسلام، فقد جعلوا لهم أعياداً مقدسة وهي لا تعدو كونها كانت أعيادا لأسلافهم الهندوس، وأعياداً جديدة استحدثوها لأنفسهم نتيجة الغلو المفرط في الجورو ودعاتهم.

ومما هو جدير بالذكر أن أعياد السيخ هي نفس أعياد هندوس الشمال في الهند بالإضافة إلى عيد مولد أول وآخر (جورو) وعيد ذكرى استشهاد الجورو الخامس والتاسع[١].

فمن أكبر الأعياد عند السيخ ذلك العيد الذي يقع في منتصف شهر أبريل من كل عام حيث يصادف مولد الجورو الأعظم جور ناناك الذي ولد عام ١٤٦٩م كما أشرنا في الفصل الأول من هذه الرسالة ـ المبحث الرابع ـ وكذلك يوم ١٩ ديسمبر من كل عام وهو يوم ميلاد الجورو الأخير جوبند كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذه الرسالة المبحث الخامس.

وكذلك يعدون يوم هلاك الجورو التاسع (تيج بهادر)، واسمه مركب من كلمتين هما تيج ومعناها السيف، وبهادر ومعناها الشجاع، فتيج بهادر بالفارسية تعني السيف الشجاع فيعدون يوم هلاكه عيداً لهم.

وقد أعدم هذا الجورو عام ١٧٠٨م على يد الأمبراطور المغولي المسلم اورنجزيب Aurangzeb ولكن السيخ يعتقدون أنه لم يعدم وأنه مازال حيا ويحتفلون بهذا اليوم رمزاً على انتصارهم على المسلمين ويمثلهم

---

(١) he Sikh Faith , Ibid , P ٥٦.

اورنجزيب فتقول كتبهم: "أن تيج بهادر Tegh Bahadur ألقي القبض عليه في كشمير وهو يحرض الناس على تحدي سياسة وسلطة الامبراطور المغولي، وتمت محاكمته في دلهي، وقد أعدم أمام عينيه أربعة من خيرة رجاله، وطلب منه الدخول في الإسلام فرفض، فأصدرت المحكمة حكمها بإعدامه، وبينما هو جالس تحت الشجرة منتظراً تنفيذ الحكم أتى إليه الأمبراطور المغولي وطلب منه أن يعتذر ويطلب العفو منه والرحمة فرفض تيج بهادر وتحدى الأمبراطور وقال له عبارته المشهورة التي سجلها التاريخ (السيخي) أقطع رقبتي بسيفك ولكنها لن تقطع أي لن أموت Cut off my head with your sword and it will not be cut وفي هذا الأثناء هبت عاصفة ترابية قوية غطت دلهي بأكملها وأحمرت سماء دلهي واصطبغت بلون الدم، وهنا اختفي الجورو ومازال حياً حتى الأن!!!"(١).

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن المعابد دائماً متزينة ونظيفة في كل الأوقات لأسباب جمالية ليس فقط أثناء عيد الميلاد أو في الأجازات الأخرى فقط"(٢) فالمرء قد يذهب إلى المعبد أثناء عيد الميلاد ـ المسيحي ـ فيجد الزينات على المعبد فيظن أنها خاصة بعيد الميلاد وهذا يوضح الجهل التام بمبادئ السيخ، فالسيخ لا يحتفلون بعيد الميلاد على أنه عيد ديني، ومع ذلك أي يوم يمكن الاحتفال به على أنه عيد للمجتمع " فالوظائف الدينية يحتفل بها من خلال الأنشطة الاجتماعية، وبمرور الوقت الجانب الديني يمحى، والأنشطة الاجتماعية تستولي على كل الحدث، وقد يكون كذلك حدث موسمي، وبعض الجانب الديني مرتبط به ليعطي القدسية للوظيفة الاجتماعية، ويجذب الكثير من الناس إليه، على سبيل المثال عيد الشكر

---

(١) The Ten Masters : Puran Singh , Ibid , p: ١٠٨

(٢) The Sikh Faith , Ibid p ٤٦

وعيد الربيع وهـــالوين فـــي الغـــرب Thanks- giving , Easter , and Halloween وبوجاس ولوهري وديوالي والمقدس فـــي الشـــرق , Pujas Lohri , Diwali , and Holi يتم الاحتفال بها كأعياد دينية واجتماعيـــة وموسمية، والمجتمع كله يشارك في الاحتفالات بغض النظر عن ملته"[١].

وقد أشرنا في مطلع هذا المبحث إلى أن أعياد هندوس ا لشمال هـــي نفسها أعياد السيخ يقول مؤلف كتاب عقيدة السيخ : Diwali فـــي شـــمال الهند هو حدث لكل فرد في الشمال ــ يقصد الهندوس ــ ولكن على الـــرغم من ذلك فالبعض يعبد Ram والبعض يعبد Durga والبعض الآخر يعبد Lakshmi وفي نفس الوقت يحتفل السيخ بهذا العيد وترى الألعاب النارية المنطلقة من المعبد الذهبي في أمرتسار بوضوح في السماء هذا اليـــوم كـــل إنسان في حالة مرح وسعادة وسرور، فيتم تنظيـــف المنـــازل وزخرفتهـــا وإضاءتها"[٢].

ومما هو جدير بالذكر أن السيخية قد اكتشفت أنه من الصواب عـــدم مهاجمة أي مغزى ديني لأي يوم عيد سواء قمـــري أو شمســـي "فـــالتقويم النصراني يبدأ من أول يناير، والصيني أول فبرايـــر، والهنـــدي فـــي أول مارس، وبعض الشعوب من أول أبريل .... بالنسبة للمسلمين يبدأ العام مـــع ارتفاع شروق القمر، والعام يتكون من ٣٥٩ يوما وليس ٣٦٥ يوما وبالتالي وفقا للتقويم الجريجوري أن الفصول ليست نفس فصول السنة فـــي التقـــويم الإسلامي، فالشهر الذي يأتي في الصيف بعد مرور بضع سنوات سوف يأتي في الشتاء، أين قدسية يوم رأس السنة مثلاً ــ عند النصارى ــ .... مـــن المعروف أن يوم الأحد هو يوم مقدس عند النصارى، ولهذا يذهبون فيه إلى

---

(١) Ibid : P ٤٦

(٢) Ibid : p ٤٦

كنائسهم، بالنسبة للسيخ هو يوم إجازة وليس يوم مقدس، يستفيدون منه في قضاء مزيد من الأعمال، في المملكة العربية السعودية اجتماعات السيخ تعقد في أيام الجمع، لأنه إجازة عند المسلمين هناك، ولكنه ليس له أي مغزى عند السيخ... يقول الجورو من يعبدون أيام الأسبوع أو تواريخ الأشهر يكونوا حمقى Idiots"[١].

(١) Ibid , P : ٤٧

احتفالات الزواج:-

الزواج عند السيخ اتحاد مقدس بين الزوج والزوجة لتحقيق هدف الحياة البشرية معاً بمساعدة واعتماد كل منهما على الآخر، والزوج والزوجة يسعيان أن يكون لهم تفكير واحد وهدف واحد ليكونا ناجحين في حياتهما" فالعلاقة بين الاثنين تكون قوية لدرجة أن الزوج والزوجة يعيشان على أنهما روح واحدة"[1] لهذا فالسيخي لابد أن يتزوج سيخية، فالزواج بين عقيدتين لايتوقع سيره بسهوله ،نعم يمكن الاحتفال به، ولكن لانستطيع المعيشة به، وكيف تستطيع روح واحدة أن يكون لها عقيدتان في نفس الوقت ... فالزواج بالإضافة إلى معيشتهما كروح واحدة ، يشمل أيضاً تربية الأطفال، فإذا كان الزوجان ليس لهما نفس العقيدة يجد الأطفال صعوبة بالغة في اختيار مسار حياتهم... والرجل مأذون له أن يأخذ امرأة بعد امرأة إلى ست نساء !!!، إذا ماتت الواحدة يأخذ غيرها، وليس مأذون للرجل أن يأخذ امراتين بالحياة[2].

وحفلة الزواج لابد أن تقام في إحدى المعابد وبحضور الأهل والأحباب، ويتقدم العروس والعريس نحو المذبح بخضوع تام، ويقرأ الكاهن أدعية من جورو جرانت صاحب، وبعد الترتيل يقوم بوضع نقطة من الدم على مقدمة جبهة العروس، ثم يقوم برشهما من إناء يقال أن به ماء مقدس، هذه هي أهم ملامح الاحتفال بالزواج عند السيخ[3].

مراسم الموت:ـ

هل جثة السيخي تحرق أم تدفن أم تقبر ؟

لا تحدد السيخية الطريقة التي يتم بها التخلص من الجسد الميت للسيخي، بعض الناس قد تحرق الجثث، والبعض الآخر يضعها في الأنهار

---

(١) Ibid , P: ٥٨

(٢) A Brife Account Of The Sikh People , Ibid , P ٦٣

(٣) The Sikh Faith , Ibid p ٧٧

المقدسة، أو يدفنونها أو يقبرونها، أو يعاملونها بأي طريقة مناسبة أخـــرى، ولكن بطريقة محترمة.

"وعادة السيخ يحرقون الجثث فقط لأن هذه طريقة مناسبة للتخلص من الجثة، هم يفعلون ذلك لمساعدة الروح إلى الصعود إلى الســماء"[1]، ومــن المعروف كما أشرنا في موضع سابق في هذه الرسالة أنه وفقا لعقيدة السيخ لا توجد أماكن مخصصة على أنها الجنة أو النار" فالحياة في حب الإله هي حياة في الجنة، والحياة بتجاهل الآلهة هي حيـاة فـي النــار علــى وجــه الأرض"[2].

(١) Ibid , p ٧٩

(٢) Ibid , P : ٦١

المبحث الرابع

الطقوس والمراسم الأخرى الخاصة بهم

للسيخية طقوس خاصة ولباس خاص بهم يتميزون به عن غيرهم فمثلاً العمامة Serpam والشعر الطويل هما العلامة المميزة لرجل السيخ، وكل شباب السيخ وأطفالهم يفرض عليهم أن يعصبوا شعرهم مرتين على الأقل في اليوم(١) ومن السهل أن تفرق السيخي عن غيره لاتصافه بخمسة أشياء:-

- الكيس Kes : أي عدم قص الشعر واللحى، أي أن رجل السيخ لا يقص شعره أبداً مهما طال، ولا يمس شعرةً منه بمقص، حتى أنهم يلفون شعر رؤوسهم تحت العمامة، اقتداء بشمشون الجبار الذي اشتهر بأن قدرته الخارقة تكمن في شعر رأسه المسترسل(٢)، وقد يكون ذلك لمنع دخول الغرباء بينهم بقصد التجسس.
- الكانجا Kangha : وهي عبارة عن مشط خشبي داخل الضفائر المجدولة فوق الرأس ليكونوا على أهبة الاستعداد لنجدة الطائفة، وذلك يتطلب مهارة في الحركة والوثب.
- الكاتشا Kach : وهي عبارة عن سروال أبيض قصير يضيق عند الركبة رمزاً للعفة والطهارة بخلاف أهل الهند الذين يرتدون الدوتي الهندي، وهو قماش فضفاض يلف حول الجسد فيعوق الحركة، أما هذا السروال فهو يشبه السروال العسكري الذي يساعد على الحركة والوثب.

(١) يُنظر في ذلك :الأديان القديمة في الشرق: رؤوف شلبي ص٢٥٧، عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة: فوزي محمد حميد ص٢١٣، الأديان في تاريخ شعوب العالم: سيرغي توكاريف ص٣١٢ ، قصة الديانات: سليمان مظهر ص١٧٧

(٢) الهندوس والسيخ : محمد بن إبراهيم الشيباني، مرجع سابق ص٢٥.

- الكارا Kara :أي حمل سوار من الصلب في رسغ اليد اليمنى[١] اقتداء بالجورو ناناك الذي لم يعرف البهرجة، لذا حرمت الحلي والجواهر على السيخ ، واكتفوا بهذا السوار اعتماداً على التقاليد الموروثة من الحياة الهندية التي تذهب إلى القول بأن الحديد يبعد إغواء الشيطان ! وقد يكون ذلك بقصد التذلل والاقتداء بالدراويش.
- الكيربان Kirpan: وهو السيف ذو الحدين الذي يحملونه معهم دائماً، وذلك لإعطائه قوة واعتدادًا، وليدافع به عن نفسه إذا لزم الأمر. وهذا السيف لا يظهر إلا عند الضرورة فقط.

ويقول الأستاذ محمد بن إبراهيم الشيباني معلقاً على حمل السيف " هي عقيدة تعني أنه لابد من قتل مسلم بهذا السيف قبل الممات ، لأنهم كانوا باستمرار في حروب عقائدية طاحنة معهم"[٢] والدليل على صحة هذا الرأي أن السيخ لا يحملون هذا السيف إلا في الأماكن التي يتواجدون فيها مع المسلمين، أما في البلاد الأوروبية فلا يحملون مثل هذا السيف .

وقد سميت تلك الشارات الخمس(بانج كهكها) أي الكافات الخمس؛ ذلك أنها تبدأ بحرف الكاف باللغة الكورمكية.

و يعتقد بأن هذه الأمور ليست من وضع الجورو (ناناك)، بل هي من وضع الخليفة العاشر (جوبند سنج)، ويقصد بهذه الأمور التميز عن جميع الناس[٣].

---

(١) طائفة السيخ في الميزان: محمد النجرامي، مرجع سابق ص٥٢.

(٢) السيخ أو العدو الخفي: محمد الشيباني، مرجع سابق هامش ص٢٦ .

(٣) يُنظر الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة، مرجع سابق ص٢٦٣.

ومن طقوس هذا الدين تحريم الخمر:-

يقول أحد كتاب السيخ Gurbakhash Singh "أن شرب الكحول ضد ديننا، أليس سئياً إذا أفرط الإنسان في الشرب وأصبح سكرانا، نعم أن شرب الكحول، حتى القليل منه لمعرفة تأثيره يكون ضد الدين، إن سبب تحريم الكحول هو تأثيره على الجسم والذهن، ولكن مع ذلك لاتوجد قيود ضد أخذ الدواء أو الأغذية التي بها كميات قليلة من الكحول، معظم الأدوية الطبية بها نسبة من الكحول المذاب ،هذا ليس ممنوعاً بالنسبة للسيخ، ويجب أن نلاحظ أنه ليس مسموحاً للإنسان التظاهر بأخذ الكحول على أنه دواء .. إن أخذ الدواء بنية شرب الكحول هو ضد عقيدة السيخ"(١).

وجاء في كتابهم المقدس جورو جرانت صاحب Sri Guru Granth Sahib في الطبعة الإنجليزية (الكحول محرم، حتى لو حضر من Gangajal أي الماء المقدس للجانجسSacred Water Of The Ganges والأتقياء لايشربون الكحول لأنه رديء شرب الكحول معناه ضياع الحياة ... يجب على الإنسان بشدة تجنب الكحول، لأنه بشرب الكحول سوف يفقد السيطرة على حواسه وقدراته.. فالمدمنون للكحول سوف يعاقبهم الله في محكمته!) (٢).

والسيخي عادة يمشط شعره مرتين كل يوم، ويستحم كثيراً، ويقرأ من كتابه المقدس يوميا، كما أنه يحرم الدخان على نفسه، بل ويضيق برائحته، ويترك مكانه إذا دخن أحد بجواره(٣).

---

(١) The Sikh Faith , Ibid , p ٤٨

(٢) Sri Guru Granth Sahib (English Version) Translated and annotated by

(٣) قصة الديانات: سليمان مظهر، مرجع سابق ص١٧٧.

الفصل الرابع

أثر السيخ في واقع العالم الإسلامي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر السيخية في الناحية الفكرية.

المبحث الثاني: أثر السيخية في الناحية الاجتماعية.

المبحث الثالث: أثر السيخية في الناحية السياسية.

تمهيد:

قبل الحديث عن الآثار الفكرية والسياسية والاجتماعية للسيخ في المجتمع الإسلامي لابد من الحديث بصفة عامة عن أثر الفكر الشرقي القديم في الفكر الإسلامي. فنقول وبالله تعالى التوفيق:

لقد عني الباحثون بذكر الصلة بين الفكر اليوناني بمدارسه المختلفة وبين الفكر الإسلامي، بينما أهملوا ذكر الصلة بين الفكر الشرقي القديم والفكر الإسلامي، ولا يعني ذلك الإهمال انعدام الصلة بينهما، بل أننا لا نجانب الصواب حينما نقول أن الصلة بينهما كانت أقوى وأشد تأثيراً من الفكر اليوناني، خاصة عبر المراحل الأولى للفكر الإسلامي، وذلك للصلة المباشرة بين أصحاب تلك الديانات الشرقية القديمة وبين المسلمين.

ولقد أشار "دي بور"[(١)] إلى تلك الصلة، فذكر أن ما أفاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأناً من كل ما ورثوه عن العقل السامي، فبلاد الفرس هي بلاد الثنوية، ومن المحتمل أن تكون تعاليمها الدينية وما فيها من أثينية قد أثرت في الخلافات الكلامية وفي الإسلام تأثيراً مباشرا أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسية الأخرى - وأيضاً مذهب الدهرية الذي صار ديناً يجاهر الناس به في عهد يزدجر الثاني من الدولة الساسانية ٤٣٨- ٤٥٧م قد أثر تأثيراً كبيراً عند بعض المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين، ولقد قاوم المتكلمون ذلك الفكر المادي الإلحادي، ولم يكن الفلاسفة المثاليون أقل إنكاراً له من المتكلمين.

أيضاً يذكر "دي بور" أن المسلمين عرفوا آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة، غير أن أثر هذه الآراء في التطور العلمي كان دون أثر

---

(١) راجع دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبوريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧٥، ص١٠ وما بعدها بتصرف.

الرياضيات والتنجيم، ولا شك أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمقيدة بالدين تقيداً تاماً كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية.

ولقد أشار "هنري كوربان"[١] إلى دور مدرسة صابئة حران في الترجمة منذ القرن الثامن إلى القرن العاشر، وخاصة ثابت بن قرة، وكان من أتباع الديانة الفلكية، وترجمت تلك المعتقدات الكلدانية الفلكية القديمة، وما يهمنا في هذه الإشارة هو قيام أصحاب تلك الديانات الشرقية القديمة بدور هام في الترجمة ونقل العلوم الأجنبية للغة العربية، ونقل أفكارهم ومعتقداتهم للغة العربية.

والواقع أننا إذا أردنا أن نتبين حقيقة الصلة بين الفكر الديني الشرقي القديم وبين الفكر الإسلامي، علينا أن نرجع إلى ما قبل الإسلام فلقد كان في الجزيرة العربية كثير من المستوطنين الهنود يسكنون في سواحل الخليج العربي، وكانت لهم أماكن خاصة مستقلة، فكان منهم في "نجد" وقد ظل كثير منهم على دينه، حتى بعد مجيء الإسلام، كما أن منهم من ساعد الكفار وعاون المشركين في حروب الردة وأن لم يكن بصفة ذاتية كبيعهم الأسلحة التي استعملت في هذه الحروب، كذلك كان منهم من يسكن في "المدينة" التي كانت تعد سوقاً رائجة للتجارة التي ترد إليها من البحرين وعمان والعراق والشام، وكان منهم من يسكن في شمال وغرب بلاد العرب[٢].

ولم يقتصر الأمر على العلاقات التجارية بين العرب والهنود والفرس، بل تعدى إلى الجانب الديني، فلقد تأثر العرب بأفكار هؤلاء الدينية، واعتنقها البعض منهم.

---

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه، حسن قبيسي، منشورات عويدات بيروت، د. ت ص٥٩.

(٢) اطهر مباركيوري (الهندي) : العرب والهند في عهد الرسالة، ترجمة عبد العزيز عزت، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ص٨٧ وما بعدها بتصرف يسير.

فلقد كانت أديان العرب قبل الإسلام متشعبة، بحسب البلاد التي يجاورونها، والذي يهمنا من هذه الأديان، هو اعتناق بعض العرب لتلك الأديان الشرقية القديمة، فقد كان من العرب من كان يميل إلى الصابئة، ويعتقد في أنواء المنازل اعتقاد المنجمين في السيارات، حتى لا يتحرك إلا بنبوء من الأنواء، ويقول مطرنا بنوء كذا، ولعل في تسميتهم بعبد شمس، وعبد اللات، وعبد الشعري ما يفيد عبادة الكواكب.

وذكر البعض أن المجوسية كانت تسود في "تميم" والزندقة كانت تسود في "قريش". وكان من العرب صنف اعترافوا بالخالق وأنكروا البعث، وصنف عبد الأصنام، وأصنامهم مختصة بالقبائل، ومنهم من عبد الجن، ومنهم من عبد الملائكة.

ولقد ذكر "الشهرستاني" أن شبهات العرب كانت مقصورة على شبهتين: إحداهما: إنكار البعث، بعث الأجسام، والثانية: جحد البعث، بعث الرسل.

وإنكار بعث الأجسام يعني القول بالتناسخ، ولقد ذكر الشهرستاني أن من العرب من كان يعتقد بالتناسخ، ويقول أنه إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته فانتصب طيراً، فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة. وأيضا يذكر الشهرستاني شبهتهم الثانية في إنكار بعث الرسل وبشريتهم فيقول "فكان إنكارهم لبعث الرسول صلى الله عليه وسلم في الصورة البشرية أشد، وإصرارهم على ذلك أبلغ، وأخبر التنزيل عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولاً ﴿٩٤﴾ ﴾[1].

(١) سورة الإسراء الآية: ٩٤.

وأيضاً تقاربت الهياكل السبعة للوثنيين العرب والهنود، وكان لعبدة الأصنام سبعة هياكل مشهورة موسومة على الكواكب السبعة السيارة[1].

ونجد في القرآن الكريم وهو خير سجل وأصدقه لحال العرب قبل الإسلام ودياناتهم التي كانوا عليها، إشارات إلى الديانات الشرقية القديمة التي كان للعرب اتصال بها، فيقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾[2].

والذين أشركوا طوائف مختلفة منهم من أنكر الخالق والبعث فأشار الله تعالى إليهم بقوله: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾[3]، وأنكر البعض البعث وأشار إليهم تعالى بقوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾[4] وأشار الله تعالى إلى من ينكر الرسل ويعبد الأصنام وأنها شفعاؤهم عند الله في الآخرة بقوله: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ

---

(١) يُنظر الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق ج٣ص٨٠، مصطفى عبد الازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، القاهرة د.ت ص١٠٢، محمد إبراهيم الفيومي: في الفكر الديني الجاهلي، دار القلم، بيروت ١٩٨٠ص ١٢٩، اطهر مباركيوري: العرب والهند ، مرجع سابق ص٩٢.

(٢) سورة الحج الآية: ١٧.

(٣) سورة الجاثية: الآية٢٤.

(٤) سورة يس: الآية :٧٨ – ٧٩.

إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾[1] كذلك أشار القران الكريم إلى عبادة الكواكب التي كانت في مملكة سبأ في اليمن، فقال تعالى على لسان الهدهد ﴿ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[2].

ومن هذا كله يتضح لنا معرفة العرب قبل الإسلام لهذه الديانات الشرقية القديمة واعتناق بعضهم لهذه الديانات.

وظهر الإسلام في الجزيرة العربية ودان له العرب واستتب الأمر للإسلام بعد القضاء على حروب الردة ومدعي النبوة، وامتدت دائرة الإسلام خارج الجزيرة العربية، وحدثت مواجهة عسكرية بين المسلمين وبين إمبراطوريتي الفرس والروم، وانتهى الأمر بهزيمة الفرس والروم، وكانت هناك مواجهة فكرية بين أصحاب تلك البلاد وثقافاتهم وبين الإسلام، ولم تكن نتيجة تلك المواجهة الفكرية مثل المواجهة العسكرية، فلقد تمسك بعض أصحاب تلك البلاد بدياناتهم القديمة، فظل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحية واليهودية والثنوية لاسيما أصحاب ماني، الذين كان مركزهم القديم في العراق، ولم يزل هناك كثيرون علي مذهب الديصانية والمرقيونية وغيرهم من فرق الثنوية، وكذلك الدهرية، وظهرت السمنية وكان أصلها من

---

(١) سورة الزمر: الآية: ٣.

(٢) سورة النمل: الآية: ٢٣/٢٤.

بلاد الهند[١]، أي أن هذه الديانة الشرقية ظلت موجودة في البلاد التي فتحها المسلمون.

ولقد دخل بعض من أهل تلك البلاد الإسلام، ويمكننا أن نميز بين هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام، فمنهم من أسلم وحسن إسلامه، وكان منهم حملة العلم ومشاعل الفكر في الإسلام، واليهم ترجع النهضة الفكرية الإسلامية في شتي فروعها[٢].

ومنهم من دخل الإسلام عن غير اقتناع وأضمر له السوء وأراد أن يقوضه من الداخل، متستراً باعتناق الإسلام، وعن طريق هؤلاء ذاعت آراء أهل الديانات الشرقية وحاولوا مزجها بعقائد الإسلام، وراحوا يرددون آراء غريبة عن الإسلام وهم يتسترون بانتسابهم إليه.

وفي هذا التمهيد سوف نحاول أن نشير إشارات موجزة إلى بعض مظاهر أثر الفكر الديني الشرقي القديم على بعض الفرق المنتسبة للإسلام دون الدخول في تفصيلات هذه الفرق وآرائها، وذلك لأن الذي يهمنا هو الإشارة لأوجه الاتفاق في مجال العقيدة بين هذه الفرق المنتسبة إلى الإسلام وبين آراء الديانات الشرقية القديمة.

وبادئ ذي بدء يمكن القول بأن هذه الأفكار الشرقية قد ظهرت بصورة واضحة عند الغلاة والروافض من الشيعة، وذلك لأن هذه الفرق تناسب أفكارها آراء الثنوية، مثل اعتقادها في الأئمة وقولها بالتجسيم وغير ذلك من الأفكار، وفيما يلي نعرض باختصار لبعض هذه الفرق وبعض أفكارها.

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على أبن الروندي الملحد، تحقيق نيبرج، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٥، ص ٥٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق ص٥١٠.

فمن هؤلاء فرقة السبئية وهم قوم من أصحاب عبد الله بن سبأ الحميري، أتوا إلى علي بن أبى طالب فقالوا مشافهة: أنت هو فقال: ومن هو، قالوا: أنت الله، فاستعظم الأمر، وأمر بنار فأججت وأحرقهم بالنار، فجعلوا يقولون وهم يردودن في النار الآن صح عندنا أنه الله لأنه لا يعذب بالنار إلا الله"(١) ولقد رفض بعض السبئية القول بأن علي قد قتل، بل صعد إلى السماء، وأن المقتول شخص غيره، وأنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه(٢).

والبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمي، يقولون بحلول جزء إلهي في "علي" وأن هذا الجزء الإلهي قد انتقل إلى "بيان" بنوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون إماماً وخليفة.

وأيضا قالت البيانية بالتجسيد والتشبيه، فهم يقولون أن الله عز وجل على صورة إنسان، ولقد قال "بيان" بالتنجيم والسحر، فأدعي أنه يدعو الزهرة فتجيبه، وأن يفعل ذلك بالاسم الأعظم(٣).

ونجد فكرة التناسخ تتكرر عند كثير من فرق الغلاة والرافضة من الشيعة، سواء تناسخ روح الإله في الأئمة، أو تناسخ الأرواح بصفة عامة، وما يتبع ذلك من إنكار للمعاد، ونجد "الملطي" يذكر من فرق الروافض من الشيعة "أصحاب التناسخ" وهم فرقة من الحلولية يقولون أن الله عز وجل نور على الأبدان والأماكن، وزعموا أن أرواحهم متولدة من الله القديم، وأن البدن لباس لا روح فيه ولا ألم عليه ولا لذة له، وأن الإنسان إذا فعل الخير ومات صارت روحه إلى حيوان ناعم مثل فرس، وطير، وثور مودع يتنعم

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل.. مرجع سابق ج٤ ص١٨٧.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق ص٢٣٣.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ج١ ص٦٧.

فيه ثم يرجع إلى بدن الإنسان بعد مدة، وإن كان نفساً خبيثة شريرة ومات صار روحه في بدن حمار وبر، أو كلب أجرب، يعذب فيه بمقدار أيام عصيانه، ثم يرد إلى بدن الإنسان لم تزل الدنيا هكذا، ولا تزال تكون هكذا، وهذا هو مذهب الخرمية[1].

ونجد شخصيات كثيرة حاولت أن تروج للأفكار الدينية الشرقية القديمة، نذكر من هؤلاء عبد الكريم بن أبى العوجاء الذي كان ينسب على القدرية والرافضة، وقد كان يرى في السر دين المانوية من الثنوية وقال بالتناسخ، وذكر البيرونى أنه شكك الناس في التوحيد، وآمالهم إلى التثنية، وزين لهم سيرة ماني[2].

وأيضا نجد ابن الراوندي الذي كان من المعتزلة، لكنه انسلخ عن الدين، وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين، والدافع في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء، وكتاب الطابع والزمرد – ولقد أوقف الخياط كتابا سماه الانتصار للرد على ابن الراوندي[3].

كما ترجم ابن المقفع كتاب مزدك المعروف باسم "ديستاو" لنشر العقائد المزدكية، كما أدى إلى ظهور فرق مزدكية كثيرة، وأيضا لابن المقفع كتابا

---

(١) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مرجع سابق ص٢٩.

(٢) الاسفرايني: التبصير، مرجع سابق ص٨١ وكذلك البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٧٣.
والبروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مزولة، مرجع سابق ص١٩٦.

(٣) ابن المرتضي: المنية والأمل، نشرة توما أرنالد، بيروت ص٥٣.

في نقض القرآن، اسمه كتاب الدرة اليتيمة في معارضة القرآن ، وكتاب كليلة ودمنة في معارضة الأديان جميعاً[1].

ولقد عده البيروني من أصحاب ماني، وأنه عمل على نشر آرائه في الزندقة وتشكيك الناس في التوحيد[2].

ونجد آثار الفكر الديني الشرقي القديم تظهر بوضوح عند الرازي الطبيب الفيلسوف، فنجده يبسط مذهبه في القدماء الخمسة في كتابه "العلم الإلهي" وجمع فيه بين مذهب الفيثاغوريين ومذهب الصابئة، فقال بقدم الهيولى والنفس والمكان والزمان والبارئ تعالى، وقد ذكر ذلك كثير من كتاب الفرق وذكروا تأثره بأقوال الصابئة الحرنانيين في ذلك[3].

ولقد ذكر ابن حزم أن الرازي من القائلين بتناسخ الأرواح، وانتقال الأرواح بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقتها، وقد صرح بهذا الرازي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي، وقال في بعض كتبه: لولا أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصورة البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة[4].

تلك هي نماذج لبعض الشخصيات التي تأثرت بالأفكار الشرقية القديمة، فرددت تلك الأفكار وحاولت مزجها بعقيدة الإسلام.

وقد ساعد على انتشار تلك الديانات الشرقية القديمة، سماحة الإسلام التي تقضي بعدم إكراه الناس على الدين، فأبقى المسلمون من رغب من

(١) سانتلانا: المرجع السابق ص١٨٥.

(٢) البروني: تحقيق ما للهند، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٣) الرازي (أبو بكر): رسائل فلسفية، دار الأفاق الجديدة، بيروت ط٥، ١٩٨٢ ص١٦٥.

(٤) ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، ج١، ص٩٠.

هؤلاء على دينهم، دون أن يكرهوهم على الإسلام، بل لقد وجد بعضهم في البلاد التي فتحها المسلمون ملاذاً وأمناً، ساعدهم على نشر أفكارهم.

وهناك أثر للفكر الشرقي القديم في الهند على بعض المتصوفة فالمستشرق دوزي يرى أن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس والهند، فلقد ظهرت هناك آراء تقول بصدور كل شيء عن الله، وأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود الحقيقي هو الله، وكل هذه المعاني يفيض بها التصوف الإسلامي. ولكن هذا القول لا يقول به إلا أصحاب وحدة الوجود في التصوف(١).

ولقد صرح السهروردي المقتول بأثر التراث الهندي عليه، فهو كما يقول عن نفسه أنه متأثر بحكمة الهند وفارس وبابل، ويقصد بهذا الخليط ما كان يزاوله حكماء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله!!!وله كتب في الدعاء للنجوم والكواكب(٢).

كذلك لم يسلم الفلاسفة المنتسبون للإسلام عن التأثر بحكمة الهند القديمة.

ولسنا بصدد إيراد إحصاء كامل وتفصيلي عن أثر الفكر الهندي القديم في فروع الفكر الإسلامي المختلفة، ولكن أوردنا بعض النماذج حتى نستطيع أن نتكلم عن أثر السيخية في الفكر الإسلامي.

---

(١) أبو الوفا التفتازاني: شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ١٩٧٩، ص٢٦.

(٢) يُنظر محمد علي أبوريان: أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١٩٨٢، ص٤٣ وما بعدها.

المبحث الأول

أثر السيخية في الناحية الفكرية

يعتبر المجال الثقافي والفكري من أخطر المجالات التي يستخدمها السيخي وغيره من أعداء الإسلام لإحداث تأثيره الكبير على الحياة الفكرية في المجتمعات الإسلامية ويهدف الغزو الفكري السيخي للثقافة الإسلامية إلى تحقيق عدة أهداف نرصد منها الأهداف التالية:

تشتيت الجهود الفكرية والثقافية والعلمية للمسلمين وذلك بنشر النظريات والآراء الغربية الفاسدة التي لا تصلح للمجتمع المسلم وخاصة باللغة الأردية لغة غالبية المسلمين في الهند[1]، وإشغال المفكرين المسلمين بالرد على هذه النظريات والآراء، وخلق مناخ من الفوضى هدفه إبعاد العلماء المسلمين في الهند عن التفكير في القضايا الإسلامية الحقيقية التي يواجهها العالم الإسلامي مثل قضايا التخلف العلمي، وقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وعلاج هذه المشاكل على أساس من المنهج الإسلامي في التفكير، وعلى أساس من القاعدة الدينية والأخلاقية المستمدة من كتاب الله وسنة ورسوله ﷺ. وتسعى الجهود الاستشراقية في هذا الصدد إلى طرح العديد من البدائل العلمانية والحلول الغربية لقضايا المجتمع الإسلامي بدعوى عجز الفكر الإسلامي عن إيجاد حلول للمشاكل الحديثة التي يتعرض لها المجتمع المسلم؛ وبدعوى ربط التخلف بالدين، واعتبار الدين الإسلامي عقبة في سبيل تقدم المجتمع؛ وبدعوى أن الغرب لم يتقدم علمياً إلا بعد هجر الدين وعزله، وفصل الدين عن الدولة، واعتبار الدين أمر شخصي يمارس على المستوى الشخصي ويجب ألا يكون له دور في تنظيم وإدارة شئون الجماعات، وأنه على المجتمع المسلم أن يسير في طريق الغرب ويتبنى طرقه ووسائله وأفكاره إذا أراد أن يحقق التقدم العلمي والتنمية المنشودة في كل المجالات الحياة الإسلامية.

---

(١) كما تفعل دار نشر Singh Brothers, Bazar Mai Sewan , Amritsar .

العمل على نشر التصوف والخرافات:-

عمل السيخ على نشر الخرافات والأساطير لدى مسلمي الهند وغيرهم، ومحاربة الإسلام كدين للعقل، وتشجيع الاتجاهات الدينية والفرق الصوفية التي تحتوى أفكارها وعقائدها وممارستها على عناصر تساعد على تغييب العقل المسلم، أو توجيهه لخدمة أهداف ترفع من قيمة الخرافات، وتهدر القيم العقلية، وتسلب المسلم قدراته العقلية. ويظهر هذا الهدف السيخي في الاهتمام الذي يوليه السيخ لإيواء الصوفية في معابدهم(١) ونشر وترجمة الأعمال الخاصة بالفرق الإسلامية والطرق الصوفية وكذلك في الدراسات التي تهتم بالآداب الوثنية، وأساطير شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد ظهر الاهتمام السيخي بتواريخ وآداب وحضارات العائلات الإسلامية قبل دخولها في الإسلام من أجل العمل على إحياء النزعات القومية لدى هذه العائلات(٢)، والعودة بها إلى تاريخها السابق على الإسلام، وإحياء العصبيات القديمة، وإحياء العادات والتقاليد الوثنية القديمة، وتمجد أعمالاً وثنية، وتنشر عادات وتقاليد وثنية قضى عليها الإسلام، وتثير القوميات والعصبيات التي تمكن الإسلام من القضاء عليها. وتهدف العودة إلى التراث الأسطوري السابق على ظهور الإسلام إلى تمجيد أبطال التاريخ القديم، وإحياء أعمالهم بما تحتويه من أفكار خرافية وأساطير عن أعمالهم الخارقة للعادة والتي تخرج بهؤلاء من دائرة البشرية إلى دائرة الألوهية. وكل هذا يؤدي بلا شك إلى الإضرار بالمسيرة العقلية للمسلمين، وتعطل تقدمهم العلمي، وتدفعهم إلى الإيمان بالخوارق والكرامات المزعومة والسحر وغير

---

(١) علي عبد الفتاح المغربي: الفكر الشرقي القديم وأثره على المسلمين ، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ط١٩٧٨ ص١٦٣.

(٢) المرجع السابق: ص١٦٧.

ذلك من الأمور المؤدية إلى التخلف العقلي للمسلمين. ولعل هذا يشرح سر اهتمام السيخ وغيرهم من أعداء الإسلام بالتصوف، كما اهتموا بالطرق الصوفية المعاصرة وممارستها، وركزوا على إبراز تجارب المتصوفة وأعمالهم بما تحتويه من شطحات لا يقبلها العقل السليم، وما ترويه من كرامات ومعجزات، وما تدعو إليه حياتهم من تواكل وإهمال للواجبات والفروض الدينية، وتعطيل الأحكام والتكاليف الشرعية..... وكلها أمور تنحرف بالسلوك الإسلامي وتنمى لدى المسلم الإيمان بالخرافات والأساطير، وتشغله عن واقعه الإسلامي بأمور غيبية، وتفاسير باطنية، ورموز غير عقلية؛ وتبعده عن التفكير السليم، وتقتل عنده قيمة العمل الذي تقوم عليه الحياة. وكل هذه آثار سلبية للتصوف حرص السيخي وغيره[1] على إظهارها ونشرها وتقديمها على أنها تمثل الروح الدينية الحقيقية في الإسلام. فالتصوف يمثل عندهم التجربة الدينية الحقيقية عند المسلمين، أو المعبر عما يسمونه بالروحانية الإسلامية. ولعل من أسباب هذا الميل إلى التصوف إضعاف الروح العلمية عند المسلمين، واستقطابهم إلى التفكير الصوفي بأساسه غير العقلي ونتائجه المؤدية إلى تغييب العقل المسلم وإبعاده عن واقعه وقضاياه المعاصرة التي تتطلب اليقظة التامة. والوعي السليم، والإدراك العلمي حتى يتمكن من علاج هذه القضايا والعيش حسب مقتضيات العصر العلمية وفي ظل رعاية الدين ورقابته.

وفي نشر الفكر الغربي أو الفكر الصوفي المنحرفين تغييب للفكر الإسلامي الصحيح وهذا ما يريده أعداء الإسلام من السيخ وغيرهم.

---

(١) سبنسر ترمنجهام: الفرق الصوفية في الإسلام: ترجمة عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت ط١، ١٩٩٧، ص٦١ وما بعدها بتصرف.

المبحث الثاني

أثر السيخية في الناحية الاجتماعية

للسيخية أهدافها الاجتماعية الواضحة والتي من أجلها وجه السيخ جانبا لا بأس به من بحوثهم لدراسة الفرق الإسلامية، والتعرف على أوضاعها المختلفة، ووضع الخطط لإحداث التغييرات الاجتماعية من خلال معرفة علمية واعية بطبيعة المجتمعات الإسلامية الحديثة من حيث بنيتها، وموطن الضعف فيها بغية تغيير المجتمع الإسلامي، وتحويله بالتدريج إلى مجتمع هندي يأخذ بالنظم الاجتماعية الهندية، ويتبنى قيم الهندوس أو السيخ الاجتماعية. و لقد تركزت جهودهم في المجال الاجتماعي حول وضع الخطط الساعية إلى عزل الإنسان المسلم عن مجتمعه الإسلامي، وإبعاده عن عاداته وتقاليده الاجتماعية الإسلامية، ووضع أسس اجتماعية جديدة للحياة الإسلامية. وفي الحقيقة أن الإمبراطورية المغولية هي المسئولة عن ضعف الدعوة الإسلامية لأنها بدل أن تقوم بنشر تعاليم الدين الذي كانت تؤمن به، اتجهت إلى تشييد القصور الفخمة والحدائق الغناءه .... [1] وكان هذا التمهيد العادي في الكتابات الاستشراقية[2] وغيرها. تبدأ عملية تغيير المجتمع الإسلامي من خلال توجيه السهام الاستشراقية إلى النظام الاجتماعي في الإسلام، فتعمل على تشكيك المسلمين في نظمهم الاجتماعية، وإثارة الشبهات حول القيم الاجتماعية في الإسلام، وتشويه صورة المجتمع المسلم، ثم تقديم المجتمع السيخي غيري صورة مثالية نموذجية لا تتفق مع الواقع الأثير للحياة السيخية، وعن طريق المغالاة فهو إسقاط تصوير محاسن المجتمع السيخي، وأفضليته على المجتمع الهندي عامة والمسلم خاصة، وتصوير المجتمع الهندي بكل أشكال التخلف والجمود، ورد هذا التخلف

---

(١) محمد النجرامي: مرجع سابق ص٧٨.

(٢) يُنظر في ذلك: ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات. الإسلامية، مركز دراسات العالم العربي، ما لطا، ط١، ١٩٩١، ج١، ص٢١١ وما بعدها.

والجمود إلى قيم الإسلام الثابتة الجامدة غير المتغيرة من وجهة نظرهم، وفي نفس الوقت تمجيد دعوة ناناك واعتبارها من أهم الدعوات الدينية الجديدة[1]، ويتداول السيخ - وبنوع من الاعتزاز - أن زعماءهم قد أكدوا على مر العصور مبدأ مساواة أبناء معتقدهم في الحقوق والواجبات، وأن للمجتمع الموحد الرافض للطبقية وأفراده قيمة ومنزلة كبيرة تنسجم مع العقيدة والتقاليد السيخية التي أوصى بها المعلمون العشرة، ويركز السيخ في أحاديثهم على إدانة زعمائهم للتقسيمات الطبقية التي تمارسها بعض المجتمعات غير السيخية وخاصة الهندوسية، إلا أن الحملة والتعبئة السيخية ضد الطبقية لم يصادفها الكثير من النجاح بسبب الشك في مصداقيتها، فهناك من يؤكد من غير السيخ حقيقة وجود فوارق طبقية تبرز بشكل واضح في تجمعات السيخ خاصة في المناسبات الكبيرة، إذ تشهد هذه المناسبات ابتعادا واضحا من العديد من أبناء الطائفة عمن يعرف بطبقة منبوذي السيخ Sikh Harijans ومن يطلق عليهم بالسيخيةMazhbios الذين مازالوا وإلى يومنا هذا يعانون كثيراً من الممارسات العنصرية والطبقية المقيتة[2].

الخلفية الاجتماعية للسيخ وأثرها في فهم النظام الاجتماعي في الإسلام:

يندرج الفكر الاجتماعي عند السيخ فيما يخص المجتمعات الإسلامية تحت نوعين من الدوافع: الأول دافع سيادى مرتبط بالرغبة في نشر الفكر السيخي، وبالتالي تغيير المجتمعات الإسلامية، وتحويلها بالتدريج إلى مجتمعات تتبنى قيم المجتمع السيخي وثقافته. أما الدافع الثاني فهو إسقاط الرؤى الاجتماعية السائدة في الهند على فهم ودراسة المجتمع المسلم.

---

(١)BalbirSingh:Some AspectsOfGuru Nanak,sMission, Amritsar ,١٩٩٥p:١٢

(٢) همام الألوسي: مرجع سابق، ص٧٤.

وتأتى أحكام السيخ على المجتمعات الإسلامية متأثرة بالرؤية الاجتماعية الغربية وهي رؤية مخالفة للرؤية الإسلامية من حيث أنها تنظر إلى المجتمع مستقلاً عن الدين، كما أن علاقاتها بالأخلاق علاقة نسبية متأثرة باختلاف المدارس الغربية حول مفهوم الأخلاق ودوره في البناء الاجتماعي في حين أن النظام الاجتماعي في الإسلام نظام نابع من الدين وملتزم بالأخلاقيات الاجتماعية التي يقرها الدين نفسه، فالأسرة مثلا كوحدة اجتماعية تقوم في الإسلام على أسس دينية وأخلاقية، وكذلك المبادئ المتحكمة في العلاقات الأسرية وفي العلاقات الاجتماعية عامة مرتبطة بالدين والأخلاق تستمد منهما القيم الاجتماعية المنظمة للحياة الإنسانية في المجتمع.

ويتأثر السيخي المعاصر أيضاً بمفهوم الحرية الاجتماعية السائد في الغرب والمنفصل عن الدين والأخلاق، والمرتبط بقيم وضعية نسبية لا تمنع من وقوع الضرر بالآخرين وهو القيد الاجتماعي الوحيد لهذه الحرية الاجتماعية التي أدت إلى تدمير العلاقات الإنسانية في المجتمع الغربي وقوضت نظام الأسرة وأحالته إلى نظام اجتماعي بال، وأخضعته لمفهوم الحرية فاختلطت القيم داخل الأسرة، وهجر الأبناء أسرهم في سن التكوين، أو عاشوا داخل هذه الأسر يمارسون حريتهم المطلقة دون قيود ودون اعتراف بسلطة للأب والأم.

في ظل هذه الخلفية الاجتماعية نظر السيخ إلى المجتمعات الإسلامية، وكونوا رؤية غربية عنها، وتصوروا إمكانية سيادة النموذج الاجتماعي الغربي وفرضه فرضاً على المسلمين، ويعتبر المجال الاجتماعي من أخطر المجالات التي اشتغل بها المستشرقون هادفين إلى تغيير المجتمعات الإسلامية من الداخل، وقد مكنهم الاستعمار الغربي للعالم

الإسلامي من إحداث التأثير الاجتماعي المطلوب، وهو تأثير رؤية غربية خطيرة شوهت المجتمعات الإسلامية، وأبعدها عن شكلها الاجتماعي الإسلامي وجعلها تابعة وخاضعة لنماذج اجتماعية غربية ولقيم وعادات وتقاليد مستوردة.

وقد بدأت عملية التغريب بالنقد السيخي الشديد لحياة المجتمع المسلم وقيمه، وإثارة العديد من الشبهات حول الحياة الإسلامية، واتهام الدين الإسلامي بأنه سبب تخلف المسلمين الاجتماعي فهو إسقاط العصر الحديث، وتقديم ديانة السيخ كبديل للإسلام، واعتبار القيم الاجتماعية الإسلامية قيماً بالية لا تصلح للعصر الحديث، والتأكيد على ضرورة استبدالها بالقيم الاجتماعية الحديثة.

عمل المرأة المسلمة والحاجة إلى الخدم:-

لاشك أن مشكلة العمالة الأجنبية من الخدم والمربيات والسائقين غير المسلمين (سيخ وهندوس وغيرهم) مشكلة يعاني منها المجتمع الإسلامي في المملكة وهو المجتمع القدوة والمثل لكل المجتمعات الإسلامية، وكانت القدوة الطيبة والأسوة الحسنة من أكبر وسائل انتشار الإسلام. كما كان الاستعمار بنماذجه السيئة وسيلة لنشر الفساد والعمالة الأجنبية من خدم وسائقين ومربيات غير مسلمين إذا لم نحسن الاختيار كان رد الفعل سيئاً للغاية[1].

والإسلام لم يمنع المرأة من العمل، ولكن حدد لها المجالات التي تتناسب مع طبيعتها، ولا تعرض كرامتها للمهانة، ولا تجعلها تختلط بالرجل

(١) يُنظر ندوة استخدام الخدم والمربيات والسائقين الأجانب وخطورتها على المجتمع كلية التربية للبنات بجدة ١٤٠٦/٦/١ نقلا عن محمد الشيباني: الهندوس والسيخ، مرجع سابق، ص٦٨.

الأجنبي عليها، لما ينتج عن ذلك كله من انتشار للرذيلة والفساد في المجتمع، ومن تحقير للمرأة وفقدان لكرامتها، ومن تأثير سلبي على الأسرة. وقد أكد المجتمع المسلم على أن الأسرة هي ميدان المرأة وعملها الرئيسي حرصاً على سلامة الأسرة وضمان التربية والتنشئة السليمة للأبناء، وتأمين الأمان الاجتماعي والنفسي للأطفال ولرب الأسرة وللمجتمع ككل باعتبار الأسرة أساس الحياة الاجتماعية، وهي أمور افتقدها المجتمع الغربي بسبب الإفراط في عمل المرأة وتحميلها المسئوليات المادية، بالإضافة إلى المسئولية الاجتماعية، وقد أدى العمل إلى إهمال شئون الأسرة والأطفال، وإلقاء تبعية التربية والتنشئة على الحضانات والمربيات، وحرمان الأطفال من حنان الأمهات، الأمر الذي أدى إلى انتشار الأمراض النفسية والاجتماعية، وتفكك الأسرة وتدهور العلاقات بين أعضائها.

ويهاجم بعض السيخ المعاصرين(١) موقف الإسلام من تعدد الزوجات وضرورة التقيد بأربعة فقط بينما في العالم الغربي يستطيع الرجل إقامة علاقات اجتماعية مع العشرات من النساء!!

ولاشك أنه من الأضرار الناجمة عن مثل هذا التعدد المسموح به في الغرب ضياع الرابطة الأسرية والاجتماعية التي هدف إليها الشرع من خلال الزواج، ففي مثل هذا التعدد ضياع الأنساب الاجتماعية في حالة الإنجاب حيث لا يعرف الأب في مثل هذه الأحوال، فتضيع الحقوق، وتفسد تربية الأبناء الذين يعتبرون في هذه الحالة لقطاء يتم التخلص منهم؛ إما من خلال الإجهاض قبل الولادة، أو من خلال وضعهم في الملاجئ بعد ولادتهم، وفيها يتعرض الأبناء لتربية غير سليمة اجتماعياً ونفسياً بدون رعاية من أب وأم، ويسبب هذا الوضع للمرأة إحساساً بالندم والضياع لإهمالها أداء واجباتها

(١) Khushwant Singh : Ahistory Of The Sikh , Ibid vol :٣ , p ٦٧

الأسرية، وفقدانها الانتماء العائلي، وتصاب بالأمراض النفسية والصحية مثل الاكتئاب والأزمات النفسية، وهي من الأمراض الشائعة في الغرب.

وإضافة إلى هذا ينجم عن التعدد المسموح به في الغرب انتشار المفاسد الأخلاقية والاجتماعية؛ حيث تختلط القيم، ولا يستطيع الإنسان التمييز بين الحلال والحرام، والصحيح والخطأ، والخير والشر.

وهو اختلاط للقيم أدى في كثير من الأحيان إلى التأثير على الأخيار وغير المنحرفين من خلال اتهامهم بالتزمت والتخلف لأنهم يخرجون على الأعراف والتقاليد التي انتشرت وأصبحت السمة الأساسية للمجتمع. ومن الأخطار الاجتماعية الناجمة عن هذا التعدد انتشار المخدرات والمسكرات، وكل أشكال الإدمان، وانتشار الجرائم الأخلاقية وبخاصة الجرائم الجنسية كالاغتصاب، والشذوذ الجنسي، والإجهاض، هذا فضلاً عن انتشار الأمراض وأهمها في الغرب – في عصرنا الحالي – الإيدز. والذي أثبتت الأبحاث الغربية أن من أهم أسبابه العلاقات الجنسية المتعددة والشذوذ الجنسي، واعتبرت أن من أهم سبل الوقاية من هذا المرض الخبيث البعد عن العلاقات الجنسية غير الطبيعية والعودة إلى تقاليد الأسرة حماية للأزواج والزوجات والأبناء.

أما التعدد في الإسلام، فلا شك أن السيخي وغيره على معرفة جيدة بفوائده، لكنهم يتجاهلونها غيري سبيل تحقيق هدف التشويه للإسلام وللمجتمع الإسلامي. فالتعدد الذي سمح به الإسلام لم يكن لإرضاء شهوات ورغبات جنسية كما هو الحال في الغرب، ولكنه تعدد في ظل نظام الأسرة وفي ظل نظام الزواج الشرعي حسب الكتاب والسنة، وذلك ليعطي المرأة حقوقها، ولا تخضع المسألة لرغبة الرجل ونزواته. فالتعدد فيه زيادة في الالتزامات والأعباء وفيه حقوق للزوجات والأبناء، ويتطلب قدرة على العطاء العاطفي

والمالي، وتحقيق الأمان الاجتماعي والاقتصادي للزوجة والأبناء في ظل أحكام الشريعة. والتعدد الذي يرفضه السيخي حالياً في شكله الراهن كان موجوداً في اليهودية والنصرانية كما تدل على ذلك نصوص العهد القديم والجديد، وكان له وجوده في الشرائع السابقة. وقد أبقى عليه الإسلام بعد تهذيبه وإخضاعه للشرع، وتحديده لضمان تحقيق أهدافه بعيداً عن الانحراف والفساد، وحفظاً للأنفس والأنساب. ومن عناصر تهذيب التعدد الوقوف به عند عدد يكفل حاجة الرجل ووجوب العدالة في مطالب الزوجات بعيداً عن الميل والانحراف، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾ ﴾[1]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٢٩﴾ ﴾[2].

وبالإضافة إلى وجود التعدد في الشرائع الماضية وتهذيبه في الإسلام لتحديده ووجوب تحقيق العدالة بين النساء، فهناك مقتضيات للتعدد من حيث طبيعة الجنسين؛ حيث يلبى التعدد طبيعة أو سنة الله في كونه. فالواقع "أن الطبيعة تسخو بالنساء أكثر مما تسخو بالرجال وتقسو على الرجال أكثر مما تقسو على النساء، وأن الاتجاه الطبيعي للجماعات في كل العصور إلى القوة لا إلى الضعف، وأن الرجل تطرد قوته الفاعلية إلى حياة أطول مما تستعد له قابلية المرأة، وأن الرجل لا تعتريه فترات يفقد فيها استعداده على نحو ما يعتري المرأة من هذه الفترات، وكان من الرجال من تغلب عليه جنسيته لا

---

(١) سورة النساء الآية ٣.

(٢) سورة النساء الآية ١٢٩.

تحصنه المرأة الواحدة... إذا كان هذا هو الواقع، كان بلا شك مما يقضي بترك الشريعة كما أرادها الله، لا تقيد إلا بما قيدها به من مراعاة العدل بين الزوجات في الحدود التي رسمها صاحب الشريعة".

وهكذا تقضي طبيعة الجنسين وسنة الله في كونه بالتعدد منعاً لترك الرجل والمرأة "تحت ضغط الطبائع والسنن فيضطران إلى مقارفة الإثم مدفوعين بالطبيعة والسنن".

وقد نبه الله سبحانه وتعالى إلى هذا في قوله: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾[1]. وهناك متقتضيات إنسانية أخرى جعلت التعدد أمراً شرعياً ومقبولا لعلاج حالات إنسانية لا تجد لها علاجاً آخر. ومن هذه الأسباب الداعية إلى التعدد الرغبة في الإنجاب في حالة عقم الزوجة الأولى، وفى حالة المرض الطويل، وعدم قدرة الزوجة على القيام بواجبات الأسرة والزوج، وفي حالة طول فترة الدورة الشهرية، وعدم إقبال بعض النساء على الرجال، وقلة رغبتهن، وعدم قدرة الرجال على التحكم في غرائزهم، وفي حالة كثرة عدد النساء في المجتمع وقلة عدد الرجال خاصة بعد الحروب[2].

هذه هي أبرز الحقائق الأساسية حول التعدد الذي جعل منه هذا السيخي شبهة كبرى يستخدمها لتشويه صورة المجتمع المسلم وتشويه وضع المرأة المسلمة، وتشويه صورة الإسلام، وهو بلا شك هدف استعماري يسعى إلى تحقيقه بكل الوسائل المشروعة.

(١) سورة النور: الآية ٣٣.

(٢) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٢ ص٢٠١ وما بعدها.

المبحث الثالث

أثر السيخية في الناحية السياسية

أشرنا في موضع سابق من هذه الرسالة أن موت الجورو أرجن بالإضافة إلى بعض المناوشات مع القوات المغولية هي التي دفعت الجورو هارجوبند Hargobind إلى ممارسة قدر من السلطة السياسية والعسكرية، وبذلك طرأت على جماعة السيخ تغيرات هامة في الاتجاه السياسي العسكري"[1] وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن هذه التغيرات لم تكن على حساب التخلي عن النظام الديني الذي وضعه المعلم الأول ناناك، ولقد أدت التغيرات التي جاءت نتيجة لزيادة التورط العسكري والسياسي للجماعة إلى توسعات ذات مغزى في مذهب السيخ.

وتجدد الصراع بين السيخ والسلطات المغولية خلال تولي الجورو التاسع تيج بهادر Teg Bahadur ثم تزايدت شدته خلال فترة الجورو العاشر والأخير جوبند سينج GobindSingh

و لم تبرز الحركة االسيخية كحركة سياسية إلا في الستينات من القرن الماضي وجاءت دعوتها للنضال من أجل تحقيق حلم السيخ بوطن قومي اسمه خالستان[2]، فالحصول على قوة سياسية لا يمكن أن يتم إلا من خلال وطن يجمع أغلبية السيخ، والوطن هو البنجاب، والسبب في تمسكهم بالبنجاب هو شعورهم بأن خروجهم من البنجاب يعني القضاء كلياً على مستقبلهم كطائفة لها أرض، إذ ليس لديهم وطن آخر غير البنجاب.

---

(١) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٢) خالستان تعني الدولة النقية. أنظر: همام هاشم الألوسي: السيخ في الهند: صراع الجغرافيا والعقيدة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط١، القاهرة ٢٠٠١. ويعد هذا الكتاب هو أول كتاب بالعربية عن السيخ ويقع في ١١٧ من الحجم الصغير، ومؤلفه دبلوماسي عراقي أهتم بالناحية الجغرافية والسيخ كحركة انفصالية أما عن العقيدة فلم يكن لها نصيب في الكتاب إلا في ٧صفحات فقط من ص٣٢ – ٣٩.

ولا يقتصر حلم السيخ في حدود دولتهم (خالستان) على إقليم البنجاب الهندي فحسب وإنما يمتد في الواقع إلى المدن التي يتكلم سكانها اللغة البنجابية فيشمل بذلك أقليم البنجاب في الهند وجزء من باكستان! [(1)].

وازدهرت الحركة الانفصالية للسيخ عام ١٩٧٧م عندما أسس حزب الدال خالسا وكان من أهم أهدافه الانفصال عن الهند وتأسيس دولة خالستان، وفي ١٣ أبريل (نيسان) ١٩٨٠م أعلن قيام دولة خالستان وأصدر جوازات سفر تحمل اسم الدولة وكذلك طوابع بريد تحمل اسم الدولة[(2)].

وبدأت أعمال العنف تتصاعد منذ الربع الأخير حين بدأ متطرفو السيخ تحت قيادة بهاندرانوال حملة لقتل معادي السيخ فيقول: (إن السيخ يعاملون وكأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، بينما المسلمون يحصلون على حقوق خاصة) [(3)].

وقد تحالف السيخ مع الإنجليز ضد الإمبراطورية المغولية المسلمة، وتحالفوا أيضاً مع الأمريكان لقتل انديرا غاندي وكذلك لمحاربة المسلمين في باكستان تقول جريدة الهند اليومIndia Today (إن بعض الأحزاب الهندية اتهمت المتطرفين السيخ والأمريكان بالتنسيق بينهم لقتل انديرا غاندي .... ومن المعروف أن هناك من الانفصاليين السيخ من يتلقى تدريبات إرهابية في معسكرات يديرها بعض المرتزقة الأمريكان بمعرفة من الحكومة الأمريكية لمحاربة المسلمين في البنجاب والباكستان[(4)].

---

(١) همام الألوسي: المرجع السابق ص٩٦ بتصرف.

(٢) المرجع السابق: ص٩٧.

(٣) جريدة الرأي العام الكويتية الصادرة بتاريخ ١٠ يوليو ١٩٨٤، نقلا عن محمد الشيباني: الهندوس والسيخ، مرجع سابق ص٦٤.

(٤) نقلا عن همام الألوسي: المرجع السابق ص١٠٣.

ويتلخص الأثر السياسي للسيخ في النقاط التالية:

دور السيخ في التمكين للإنجليز في مسلمي الهند:

تطورت السيخية في ظل الصراع الإنجليزي ضد الإسلام المتمثل في الإمبراطورية المغولية، وكسلاح من أسلحة الغرب الموجهة ضد الإسلام كدين وحضارة. ووظيفة السيخ السياسية تقديم المعرفة بالأوضاع السياسية، والدينية، والاقتصادية، والاجتماعية الخاصة بالإمبراطورية الإسلامية للقائمين على الحركة الاستعمارية في المناطق الإسلامية المختلفة وذلك لتسهيل عملية الاستعمار، وتيسير طرق التعامل مع أهل البلاد المستعمرة.

ورغم تعدد مراحل الاستعمار الإنجليزي - بصفة خاصة - فالمرحلة الأخيرة التي تغطى القرنين التاسع عشر والعشرين تعد من أهم هذه المراحل وأخطرها فكرياً وسياسياً على المسلمين؛ إذ لم يكتف المستعمر فيها بنهب الموارد الاقتصادية، وفرض السيطرة السياسية والفكرية، ولكنه اتجه إلى إحداث التغيير في التفكير السياسي عند المسلمين وإجبارهم على تبنى النظم السياسية الغريبة والتخلي عن النظم الإسلامية. وهذا بطبيعة الحال دور فكرى قام به الاستشراق السياسي الذي نقد النظم الإسلامية، ووصفها بالجمود والتخلف وعدم الصلاحية، وشرح النظم الغربية، وبين محاسنها وزينها في أنظار المسلمين، وحاول فرضها بالقوة في كثير من الأحوال، وأعد من بين المسلمين علماء تابعون له يروجون للنظريات السياسية الغربية وينشرونها بين المسلمين. وعين العديد من السيخ كموظفين في الدوائر الاستعمارية الإنجليزية، فوظفوا خبرتهم لخدمة الاستعمار الإنجليزي[1].

---

(١) خليل عبد الحميد عبد العال: تاريخ السيخ الديني والسياسي، مرجع سابق، ص٩٧ وما بعدها بتصرف.

وبعد انحسار الاستعمارالإنجليزي عن الهند عمل العديد من السيخ كخبراء في بعض الوزارات البريطانية في مجالات السياسة، والاقتصاد، والدين، والاجتماع لتقديم المعرفة اللازمة عن مسلمي الهند للدوائر السياسية في بريطانيا، وهكذا جذب العمل السياسي عدداً كبيراً من السيخ فساعدوا الاستعمار بتقديم المعرفة العلمية والتقارير السياسية والاقتصادية عن المسلمين. ولاشك أن نشاط السيخ داخل بريطانية قد أثار حفيظة الحكومة الهندية وغضبها مما يؤدي إلى تصدع في العلاقات التقليدية بين الطرفين[١].

ونتيجة لهذا العمل السياسي عبر قرون من الصراع البريطاني ضد الإسلام تمكن الاستعمار الإنجليزي وغيره من إحداث العديد من التأثيرات السلبية في الفكر السياسي الإسلامي نتج عنها تغييرات خطيرة في مسيرة التاريخ السياسي للمسلمين في القرنين الأخيرين.

(١) مجلة المجلة السعودية العدد٢٣٩ ص٢٨ نقلا عن الألوسي، مرجع سابق ص١٠٤.

بعث القوميات في مسلمي الهند:

يقال أن الهند بلد العجائب، ومن عجائب هذا البلد التعصب العرقي والقومي "وترجع جذور هذا التعصب الأعمى واللاعقلاني إلى قرون طويلة فقد شهدت الهند في أول مرة مجابهة عرقية ودينية بين أبناء فيدات أي طبقة البراهما من الهندوس وبين دراورDrawar أي السكان الأصليين للهند. وهذه كانت بداية المجابهة أو الصدام على أساس التعصب العرقي"[(١)].

وقدعمل السيخ على بعث الروح العرقية في مسلمي الهند كواحد من الوسائل الهامة في سبيل تجزئة الأمة الإسلامية وتفتيتها إلى عدة شعوب بعيداً عن الرابطة الإسلامية التي ربطت المسلمين عبر العصور، بهدف تحقيق العزل الديني والثقافي للطوائف المسلمة عن بعضها البعض، وإضعاف العامل الديني كعامل أساسي في ربط الطوائف المسلمة، وتأصيل الوجود القومي لكل طائفة، وذلك بالعودة إلى تاريخ الهند القديم السابق على ظهور الإسلام، وعلى دخول الشعوب الإسلامية فيه، وإبراز الصفات والسمات القومية وإعلائها على السمات الإسلامية، وتقوية النعرة القومية والنزعة العرقية الانفصالية، واتخاذ من التراث التاريخي والحضاري القديم أساساً للتفرقة، وتفضيل حضارة على حضارة، والإيحاء بالشعور بالأفضلية العرقية لكل شعب على الآخر، وهكذا أثار السيخ بتركيزهم على تواريخ، وحضارات الشعوب الإسلامية قبل الإسلام النزعات القومية، وأثار العصبيات بينهم وأبرزها إثارة العصبية بين المسلم الهندي والفارسي، والنجاح غيري عزل هذه الجماعات من بعضها البعض، وإخراجها من دائرة الرابطة الإسلامية التي ربطتها قديماً إلى دائرة الرابطة القومية التي عزلتها حديثاً عن بعضها البعض وجعلتها تتخذ مواقف معادية" فمثلا في القرنيين

(١) محمد النجرامي: طائفة السيخ، مرجع سابق ص٦٧.

الماضيين نجد أن المسلمين الذين كانوا يعبدون الله على حرف وقفوا مع الهندوس والسيخ لمواجهة المد الإسلامي المتمثل في الإمبراطورية المغولية التي كانت لغتها الرسمية الفارسية!!!!" [1].

ولم يتوقف دور السيخ في بعث كل هذه الحركات والنظريات القومية بل أثاروا النزعة القومية داخل الفرقة الإسلامية الواحدة وذلك بإثارة العصبيات القبلية والروابط العرقية بين المسلمين أنفسهم، فمن خلال الاحتلال البريطاني للهند خرج علينا البنجابي الميرزا غلام احمد بمذهبه الجديد القاديانية أو الأحمدية، ويعلن هدم أحد مبادئ الإسلام وهو الجهاد فوقفوا بجانبه ضد السير سيد احمد خان ودينه الطبيعي الذي أسسه لإرضاء أسياده البريطانيين الذين منحوه لقب السير، والذين ساندوا (مدرسة العلوم) التي أنشأها والتي تطورت وأصبحت فيما بعد جامعة العلوم الإسلامية وكان الهدف الطبيعي إبعاد المسلمين عن حقيقة وروح التوحيد، كما استهدفت المدرسة نشر التعليم التبشيري والثقافة التبشيرية بين المسلمين" [2].

---

(١) محمد النجرامي: مرجع سابق، ص٦٨.

(٢) محمد النجرامي: مرجع سابق، ص٧٢.

العمل على إسقاط الامبراطورية المغولية:

مثلت الإمبراطورية المغولية منذ بدايتها وحتى سقوطها وحدة المسلمين كأمة واحدة، وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الملوك المغول الذين كانوا يؤمنون بالإسلام لم يكونوا من حملة لواء التوحيد، ولم يكن نصب أعينهم نشر دعوة التوحيد في هذه القارة بل كانت أهداف إغارتهم على الهند هو التوسع في رقعة إمبراطوريتهم"(١). ورغم ضعف الإمبراطورية المغولية في أواخر أيامها فقد كانت رمزاً لهذه الوحدة. وقد تعددت أسباب ضعف الإمبراطورية المغولية، وتراوحت ما بين أسباب داخلية تختص بتحلل الخلافة من الداخل، وأسباب خارجية من أهمها تكالب الدول الغربية الاستعمارية عليها، وبذلها كل الجهود السياسية والعسكرية لإسقاطها والتخلص منها كرمز لوحدة المسلمين. ولسنا هنا في مقام الحديث عن أسباب سقوط الإمبراطورية المغولية ولكن نرغب فقط في تحديد دور السيخ في تحقيق هذه المهمة وهو دور بلا شك عظيم وخطير.

نقول إنه بعد أن رسخت أقدام المغول في الهند، وأصبحت دلهي عاصمة الإمبراطورية المغولية، دخلت الهند في حقبة تاريخية جديدة، فبدأت الشعوب الهندية تدخل في دين الله أفواجا، فقد كان هذا الإقبال على الدين الإسلامي تهديدا مباشرا للدين الهندوسي ومن ثم ظهرت السيخية، وجدير بالذكر أن الروابط بين الهندوسية والسيخية لم تقتصر على الصعيد الفكري والعقدي بل امتدت إلى التعاون العسكري، فعقب هزيمة الهندوس على أيدي القوات المغولية جمع الهندوس عشرين ألف مقاتل وبمساعدة قوات الخالصة السيخية، وبالتنسيق مع حاكم مقاطعة سرهندSirhind هاجموا واستولوا على

(١) Sangat Singh : TheSikhs In History , Ibid p:٤٤٧

منطقة جراهي Garahi المغولية[1] فقد كان إذاً هدف الطائفتين العمل على إسقاط حكومة الإسلام بأي شكل، وفي ظل هذه المواجهة بدأ السيخ يضعون الخطط لوقف المد الإسلامي، ومنع الإسلام من الانتشار في بقية شبه القارة الهندية"[2].

(١) Ibid : p ٤٤٩

(٢) محمد النجرامي: المرجع السابق ص٦٦.

الفصل الخامس

السيخية في ميزان الإسلام

قبل بيان موقف الإسلام من السيخية، لا بد من بيان مدى احترام الإسلام للإنسان كإنسان سواء كان مسلماً أو غير مسلم، فمظاهر تكريم الإنسان في الإسلام متعددة، ولا تقتصر على جنس دون جنس بل الجميع سواء.

وفي ذلك يقول محمد عبده: رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية، وقرر لكل فطرة، شرف النسبة إلي الله في الخلق، وشرف اندراجها في النوع الإنساني، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها.

وبالتالي فقد حارب الإسلام فكرة التمييز العنصري، والعصبية الجاهلية ففي الحديث الشريف: "ليس منا من دعا إلي عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية"(١).

كما تظهر سماحة الدين الإسلامي مع أتباع كل الديانات، إنه يجمع الناس جميعاً على إله واحد، ويجعل من مبادئه الاعتراف بالرسل السابقين، وبكتبهم الصحيحة، فهو يمد يده لأتباع الديانات السماوية ليلتفوا حوله، ويمد يده لمن لا دين له ليدخل حظيرة النور.

وهذا بخلاف ما نراه في الأديان الأخرى التي أنزلت على مخالفيها أقصى ألوان العذاب والاضطهاد، فالدين اليهودي المبدل يمثل العنصرية بأبشع أشكالها، فالإله خاص باليهود، وهم من عنصر خاص لأنهم شعب الله المختار، وغيرهم من البشر ليسوا إلا حيوانات.

كما يقول التلمود: "اقتل الصالح من غير الإسرائيليين، ومحرم على اليهودي أن ينجي أحد من باقي الأمم من هلاك أو يخرجه من حفرة يقع فيها، لأنه بذلك يكون حفظ حياة الوثنيين"(٢).

---

(١) رواه أبو داوود، كتاب الأدب، حديث رقم (٥١٢١).

(٢) خان ظفر: التلمود ص٥٧.

فانظر إلي تسامح الإسلام حتى مع المشرك ، يقول تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾[1]، أيضاً قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[2] ولننظر إلي رسولنا الكريم عندما مرت به جنازة فقام فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: أليست نفساً.

كما أن الإضطهاد في النصرانية لا يختلف عن اليهودية حيث عمل النصارى على القضاء على غيرهم من المخالفين، كما ينسب الإنجيل إلي المسيح قوله: "لا تظنوا إني جئت لألقى على الأرض سلاماً لم آت لألقى على الأرض سلاماً ولكن سيفاً"[3].

فالإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح القتال والعداوة والبغضاء، وتمنع المساواة والتعاون، فالقرآن يقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[4]. فالإسلام منح الأفراد حق الاعتقاد وحرية التدين ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾[5]، فالمشروع فقط الدعوة إلي الإسلام، والممنوع هو الإكراه على قبوله[6].

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦.

(٢) سورة المائدة: الآية٣٢.

(٣) أحمد شلبي: الإسلام ج٣ ص٩٨.

(٤) الكافرون: الآية ٦.

(٥) البقرة: من الآية ٢٥٦.

(٦) أحمد أحمد شلبي: مقارنة الأديان والاستشراق، ص٨.

وبذلك يعترف الإسلام بالوجود الفعلي لجماعات غير مسلمة ويتحدث عن أهل الكتاب[1] وأهل الذمة وينظم حقوقهم وواجباتهم، يقول تعالى: ﴿ ۞ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[2] ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن"، كما يعلن الإسلام أنه ورث أهم ما في الأديان وأضاف إلي ذلك ما تحتاجه البشرية في مسيرتها إلي يوم الدين، يقول تعالى: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ﴾[3] [5]ومن مفاخر الدين الإسلامي أنه الدين الوحيد الذي لم يتخذ فيه الإله شكلاً بشرياً أو نحو ذلك من الأشكال الأخرى ، فالله في دين الإسلام الذي حدّث عنه القرآن لم يجرؤ مصور أو نحات أن تجري به ريشته أو ينحته إزميله، ذلك لأن الله ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [4].

كما أن الإسلام ديانة شاملة لأمور الدين والدنيا ، صورت لنا الله في علاه وصورت لنا جنته وناره وأبرزت معالم الخير والشر.

كما تدل طبيعة الإسلام على أنه دين يتسع للحرية الفكرية العاقلة، وأنه لا يقف فيما وراء عقائده الأصلية وأصول الشريعة على لون واحد من التفكير أو منهج واحد من التشريع، وقد كان بتلك الحرية ديناً يساير جميع

---

(١) محود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص٩.

(٢) العنكبوت: من الآية٤٦.

(٣) الشورى: من الآية١٣.

(٤) الشورى: من الآية١١.

أنواع الثقافات الصحيحة والحضارات النافعة التي يتفتق عنها العقل البشري في صلاح البشرية وتقدمها مهما ارتقى العقل ونمت الحياة.

ومن مفاخر الدين الإسلامي أنه دين تسامح، دين سهولة ويسر، لا تعصب ولا تعقيد فيه قد انتشر بمبادئه الإنسانية في آسيا وأفريقيا وأوروبا، انتشر بمبادئه المثالية لا بقوة السيف، انتشر بمبادئه السلمية، وآرائه الحديثة التى تتفق مع العقل والمنطق، وكل زمان ومكان وتتفق مع الحضارة والمدنية. انتشر بمبادئه التي تلائم الطباع، وتلائم النفوس، وتتفق مع الإنسانية، ونشر بين المسلمين العزة والإيثار، والكرم والإحسان، والصدقة على الفقراء والمساكين، والعفو والصفح عند المقدرة، والإحسان إلى المسئ، وبهذه المبادئ الإسلامية انتشر الإسلام، واعتنق كثيرون الإسلام ، فقد قضى على الفروق بين الطوائف والأجناس، ونشر الحرية والإخاء بين المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي ولو تمسك المسلمون بدينهم لحافظوا على حقوقهم، وفي استطاعتهم أن يعودوا إلى مجدهم العظيم إذا تمسكوا بالأخلاق الإسلامية، وفي الوقت الذي نرى فيه الاختلاف بين معاملة الإنسان الأصفر والأسود في البلاد المتحضرة المتمدنة كالولايات المتحدة الأمريكية وغيرها. نجد الدين الإسلامي ينظر إلى المسلمين نظرة واحدة من غير تفرقة بين أبيض وأسود، من غير تفرقة بين عظيم وحقير، وكبير وصغير، فلا عجب إذا اعتنق الناس الدين الإسلامي بالملايين في جميع بقاع العالم، وأبلغ مظاهر سماحة الإسلام تبرز في نطاق نشر الدين ، وفي معاملة العصاة والمخالفين، يتضح ذلك فيما يلي:

أولا: اللين في الدعوة:

إن أساس الدعوة هو القول اللين حتى لو كان المدعو من أعتى خلق الله. كما أخبرنا الله تبارك وتعالى في سورة طه . فيقول لموسى وهارون لما أرسلهما إلى فرعون ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴾[1].

يقول ابن كثير[2] في تفسير هذه الآية "والحاصل من أقوالهم أن دعوتهما له تكون بكلام رقيق لين سهل دقيق ليكون أوقع في النفوس، وأبلغ وأنجح[3].

ويقول الله تبارك وتعالى في سورة النحل راسماً لنبيه المصطفى عليه الصلاة والسلام وللدعاة من بعده طريق الدعوة ومنهجها ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾[4] فحدد الله جل وعلا الدعوة بإحدى طرق ثلاث:

١- الحكمة.

٢- الموعظة الحسنة.

٣- الجدال بالتي هي أحسن.

وما وصف الموعظة والجدل، بالإحسان إلا من باب التأكيد على معنى السماحة في الدعوة وعدم اتخاذ العنف وسيلة لها "يقول الله تبارك وتعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ادع يا محمد من أرسلك إليه ربك بالدعاء إلى طاعته (إلى سبيل ربك) أي إلى شريعة ربك التي شرعها لخلقه، وهو

---

(١) سورة النحل: الآية: ١٢٥.

(٢) هو الحافظ إسماعيل بن كثير البصري الدمشقي، أبو الفداء حافظ مؤرخ فقيه ولد في بصري بالشام، وانتقل مع أخيه إلى دمشق ورحل في طلب العلم، وتوفى بدمشق عام ٧٧٤، وله مؤلفات عديدة. أنظر الإعلام ١/٣٢٠.

(٣) تفسير ابن كثير ٣/١٥٣.

(٤) سورة النحل: الآية: ١٢٥.

الإسلام (بالحكمة) بوحي الله الذي يوحيه إليك، وكتابه الذي ينزلــه عليــك (والموعظة الحسنة) أي بالعبر الجمة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابــه وذكرهم بها في تنزيله... (وجادلهم بالتي هي أحسن) وخاصمهم بالخصومة التي هي أحسن من غيرها أن تصفح عما نالوا به من عرضك مــن الأذى، ولا تعصه في القيام بالواجب عليك من تبليغهم رسالة ربك [1].

وقد جاء التوجيه بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن فقال تعالى: ﴿ ۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ ﴾[2] "فلا تجادلوا أيها المؤمنون بالله وبرسوله اليهود والنصارى إلا بالتي هي أحسن أي إلا بالجميل من القول وهو الدعاء إلى الله بآياته والتنبيه على حججه[3].

وأما الجهاد لنشر الإسلام الذي هو جهاد الطلب لنشر الإسلام، وجهاد الدفاع عن الأديان والمقدسات والأعراض والأمــوال، فلــيس فيــه منافــاه للسماحة فهو لا يكون إلا بعد استنفاذ الوسائل الأخرى، إذ هو لنشر الإســلام وإبعاد المعتدين الصادين عن سبيل الله ، ولذلك فإن مظاهر السماحة فيه بينة كما هو واضح في حديث رسول الله صلى الله عليه وســلم – فعــن بريــده رضي الله عنه – قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميرا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال أغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله . أغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك مــن المشــركين فادعهم إلى ثلاث خصال – أو خلال – فأيهن ما أجابوك فأقبل منهم، وكف

---

(١) جامع البيان: الطبري ١٤٩/١٤.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

(٣) المصدر السابق ١/٢١.

عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن هم فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذي يجرى على المؤمنين.

ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فأقبل منهم، وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن. فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله، ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمة أصحابكم أهو من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن وأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا[١].

ومن خلال الحديث السابق، وغيره من الأحاديث النبوية المطهرة يتضح لنا:-

١- أن طبيعة الدين الإسلامي مبنية على التسامح والرفق والرحمة وحسن معاملة الأعداء، وأنه لا يجبر أحد على دخول الإسلام، بل يقع التخيير بين ثلاثة أمور:

أ- الإسلام.

ب- الجزية.

(١) رواه مسلم ١٣٥٧/٣ كتاب الجهاد باب تأمير الأمراء على البعوث. والترمذي في سننه (١٦١٧) كتاب السير باب ما جاء في وصيته النبي صلى الله عليه وسلم في القتال.

ج- القتال.

فعرض على المحارب أن يقيم تحت سلطان المسلمين آمنا على نفسه وماله وعرضه ودينه إن لم يرض بالإسلام على أن يدفع الجزية، فإن رفض الإسلام والجزية فقد أعذر المسلمون إليه، ولابد من قتاله.

٢- لقد أمر الله تعالى بالوفاء في كثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾[2]، فالإسلام يأمر بالوفاء بالعهود والعقود التي تعقد بين الأفراد والأمم، وأن يستقيم المسلمون على العهد، ما استقام لهم الكافرون. وهكذا نرى أن الوفاء روح الإسلام، وقد عرف المسلمون منذ أربعة عشر قرناً تقريباً بالوفاء في عهودهم ومعاهداتهم، في حين أن الغدر، وخلف الوعود، ونقض العهود من صفات معظم الدول التي لا تدين بالإسلام.

٣- العفو والصفح وهذا من أبرز جوانب الإسلام في الحروب، ولعل مواقف الفتوح شاهدة على ذلك.

٤- المعاملة بالحسنى عمن لم يقاتل المسلمين تحبيباً له في الإسلام.

نعود فنقول لقد كفل الإسلام للإنسان حرية الاعتقاد وجاء ذلك في وضوح تام في القرآن الكريم ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾[3]، فلا يجوز إرغام أحد على ترك دينه واعتناق دين آخر. فحرية الإنسان في اختيار دينه هي أساس

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٥٦.

الاعتقاد. ومن هنا كان تأكيد القرآن الكريم على ذلك تأكيدا لا يقبل التأويل في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[١].

ولاشك أن إقرار الحرية الدينية يعني الاعتراف بالتعددية الدينية ، وقد أكد ذلك النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ في أول دستور للمدينة حينما اعترف لليهود بأنهم يشكلون مع المسلمين أمة واحدة.

ومن منطلق الحرية الدينية التي يضمنها الإسلام كان إعطاء الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ للنصارى من سكان القدس الأمان (على حياتهم وكنائسهم وصلبانهم، لا يضار أحد منهم ولا يرغم بسبب دينه)[٢].

ولقد كفل الإسلام أيضا حرية المناقشات الدينية على أساس موضوعي بعيداً عن المهاترات أو السخرية من الآخرين، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[٣]، وعلى أساس من هذه المبادئ السمحة ينبغي أن يكون الحوار بين المسلمين وغير المسلمين، وقد وجه القرآن الكريم هذه الدعوة إلى الحوار إلى أهل الكتاب فقال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾[٤]، ومعنى

---

(١) سورة الكهف: الآية ٢٩.

(٢) محمود حمدي زقزوق: الإسلام في مواجهة حملات التشكيك، العدد٦٥٤ من سلسة اقرأ، دار المعارف بمصر ط٢٠٠٠، ص٧٩.

(٣) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٦٤.

هذا أن الحوار إذا لم يصل إلى نتيجة فلكل دينه الذي يقتنع به، وهذا ما عبرت عنه الآية الأخيرة من سورة الكافرون التي ختمت بقوله تعالى للمشركين على لسان محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝ ﴾[1].

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن الإسلام يفرق تفرقة واضحة بين أهل الكتاب وبين غيرهم من أصحاب الديانات الوثنية، وأنه لكي يجعل لهم سمة خاصة بهم ودلالة مميزة لهم أطلق عليهم اسم أهل الكتاب، وقد كان لهذه التفرقة آثارها فيما قررت الشريعة الإسلامية من صلات وعلاقات بين المسلمين وبينهم، والإسلام بهذه التفرقة بين أهل الكتاب وغيرهم، لا يقيم هذه التفرقة على أساس العصبية القومية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، وإنما يقيمها على أساس التقوى الذي أقامها الإسلام في موقف المفاضلة بين الناس ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[2] وأساس التقوى هو الإيمان بالله إيمانا خالصا من أية شائبة من شوائب الشرك، ثم يحمل هذا الإيمان بالله امتثال أوامره واجتناب نواهيه[3].

ولمعرفة حكم الإسلام في جملة ما ذهبت إليه طائفة السيخ لابد لنا من معرفة مظاهر الخلاف بينها بصفة خاصة والفكر الشرقي القديم بصفة عامة وبين عقائد الإسلام فنقول وبالله تعالى التوفيق.

---

(١) سورة الكافرون : الآية ٦.

(٢) سورة الحجرات: من الآية١٣.

(٣) يُنظر: توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩١م/١٤١٢هـ ، ص١٥٤ وما بعدها بتصرف.

مظاهر الخلاف:

أن الخلاف واضح بين الفكر الديني الشرقي القديم وبين عقائد الإسلام، وسوف نورد مظاهر هذا الخلاف معتمدين على ما ذكره البغدادي من مسائل الخلاف بين عقائد أهل السنة، وبين الفرق غير الإسلامية أو التي تنتسب إلى الإسلام وذاع بينها هذا الفكر، ومن هذه الخلافات التي أوردها:

قول أهل السنة بالخبر المتواتر الذى يستحيل التواطؤ على وضعه ويوجب العلم الضروري بصحة مخبره، بينما يقول السمنية بإنكار الخبر المتواتر، وإنكار الخبر يعني التشكيك في أخبار الرسل.

وقول أهل السنة بحدوث العالم، وإجماعهم على أن العالم كل هو شيء غير الله عز وجل، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس أي شيء من أجزاء العالم، وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض... وهذا خلاف من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع، وقول الثنوية أن الأجسام نوعان: نور وظلمة، وأن الخير من النور، والشر من الظلمة، وأن فاعل الخير والصدق لا يفعل الشر والكذب، وفاعل الشر والكذب لا يفعل الخير والصدق.

ولقد قال أهل السنة أن صانع العالم قديم لم يزل موجوداً، على خلاف قول المجوس في قولهم بصانعين أحدهما شيطان محدث، وأيضاً خلاف قول الغلاة من الروافض، الذين قالوا في علي: أنه جوهر مخلوق محدث، لكنه صار إلهاً صانعاً بحلول روح الإله فيه.

وأجمع أهل السنة على أن الله تعالى غني عن خلقه، لا يجتلب بخلقه إلى نفسه نفعاً ولا يدفع عن نفسه ضرراً، وهذا خلاف قول المجوس في

دعواهم أن الله إنما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأذى أعوانه.

وأجمع أهل السنة على أن صانع العالم واحد، على خلاف قول الثنوية بصانعين قديمين، أحدهما نور والآخر ظلمة، وخلاف قول المجوس بصانعين، أحدهما إله قديم أسمه عندهم يزدان، والآخر شيطان رجيم أسمه أهرمن، وخلاف قول المفوضة من غلاة الروافض في أن الله تعالى فوض تدبير العالم إلى علي، فهو الخالق الثاني، وخلاف قول الخابطية اتباع أحمد بن خابط، أن الله تعالى فوض تدبير العالم إلى عيسى بن مريم، وإنه هو الخالق الثاني.

ولقد قال أهل السنة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه، وذلك خلاف قول البراهمة المنكرين لهم.

وقال أهل السنة أن الأنبياء كثير، والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر، وأول الرسل أبو جميع البشر وهو آدم عليه السلام، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم، على خلاف قول المجوس في دعواهم أبو جميع البشر كيومرث الملقب بكلشاه، وخلاف قولهم: أن آخر الرسل زرادشت، وخلاف قول من زعم من الخرمية أن الرسل تترى لا آخر لهم.

وقال أهل السنة بنبوة موسى في زمانه، خلاف قول منكريه من البراهمة، والمانوية الذين أنكروه مع إقرار المانوية بعيسى عليه السلام، وقال أهل السنة بتكفير كل متبنيء "أي مدعي للنبوة" سواء قبل الإسلام كزرادشت ويوراسف وماني وديصان ومرقيون ومزدك أو بعده كمسيلمة وسجاح والأسود بن يزيد.

وهذه الفرق بأجمعها تخالف مبادئ الإسلام الخمسة وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم

رمضان، وحج البيت الحرام، ومن أسقط وجوب ركن من هذه الأركان الخمسة أو تأويلها على معنى موالاة قوم كما تأولت عليها المنصورية والجناحية من غلاة الروافض فهو كافر، وعلى هذا فهذه الفرق خارجة عن دين الإسلام.

ولقد دارت مناقشات ومجادلات بين المسلمين وأصحاب الديانات الشرقية، حاول فيها المتكلمون أن يردوا بسلاح العقل على حجج هؤلاء وأقوالهم وتفنيد أدلتهم وإثبات بطلانها، ويمكننا أن نحصر مجالات هذه المناظرات في بعض الموضوعات التي دار الجدل حولها وهي:

أولاً: القول بقدم العالم وإنكار وجود الله تعالى.

ثانياً: إنكار وحدانية الله تعالى والقول بالتجسيم والتشبيه.

ثالثاً: إنكار النبوات.

رابعاً: إنكار المعاد والقول بالتناسخ[(١)].

- **الرد على القائلين بقدم العالم (السيخ و ديانات الهند).**

مشكلة قدم العالم من المشكلات الصعبة والهامة التي أولاها المسلمون عناية خاصة، وترجع أهميتها عندهم إلى أنهم ربطوا بينها وبين القول بإنكار وجود الله تعالى ووحدانيته.

ولقد كانت تلك المشكلة مثار نقاش وخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وليس ببعيد عن الأذهان اتهام الغزالي للفلاسفة بالكفر لقولهم بقدم العالم ورد ابن رشد على ذلك، ولقد اختلفت معاني القدم والحدوث وتعددت الأدلة والردود عليها من كل فريق.

---

(١) يُنظر: الفرق بين الفرق : البغدادي ص ٢٣٣- ٢٥٩ بتصرف.

ولسنا نريد أن نبحث هذه المشكلة هنا في ذلك الإطار الذي دار بين المتكلمين والفلاسفة، لأن ذلك يخرج عن نطاق بحثنا، ولكننا نبحثها في إطار أقوال أصحاب الديانات الشرقية القديمةو طائفة السيخ المعاصرة والرد عليها.

ومن خلال معرفتنا لآراء الفرق الشرقية القديمة تبين لنا قولهم بقدم العالم، فلقدأجمع الثنوية على القول بأصلين قديمين للعالم وقال معظمهم بقدم الأصلين، والقول بقدم الأصلين إلى الحديث يعني إنكار وحدانية الله تعالى، لأن القول بأصلين يعنى إنكار الوحدانية.

ومن المتعارف عليه اتفاق معظم ديانات الهند على القول بأصول طبيعية قديمة هي أصل العالم ومبدأه.

فلقد أرجع مزدك الأصلين (النور والظلمة) إلى ثلاثة أصول طبيعية من الماء والنار والأرض، وكذلك فرقة الكينوية.

كذلك قال ابن حزم أن الديصانية والمرقيونية والمانوية يقولون بأزلية الطبائع الأربع وهي بسائط غير ممتزجة ثم حدث الامتزاج فحدث العالم بامتزاجها[(١)].

وقد ذهبت المانوية إلى تقسيم النور إلى أجناس خمسة منها النار والريح والماء وأيضاً الظلمة إلى أجناس خمسة منها الحريق والسموم والضباب وهذه الأجناس قديمة.

وذكر البيروني قول البراهمة بقدم العالم وقدم الطينة[(٢)]. وهذا هو عين ما ذهبت إليه السيخية[(٣)].

---

(١) ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، ج٤ ص١٨٩ بتصرف.

(٢) البروني: تحقيق ما للهند، مصدر سابق، ص١٩٧.

(٣) Gurbakhash Singh : The Sikh Faith , Ibid , pp ٣٨ - ٦٠

وقالت بعض الفرق بأثر النجوم وتكون العالم من حركاتها، وتدبيرها أمره، بل وعبدها قوم منهم.

وذكر ابن حزم قول المجوس بقدماء خمسة هي إله الخير وإله الشر والزمان والمكان والطينة (الهيولى)[1].

وذكر الرازي قول صابئة حران بقدماء خمسة هي الله والنفس والهيولى والزمان والمكان[2].

وسوف نردعلى تلك الأقوال ونصنفها على النحو التالي:

١- الرد على القائلين بفعل الطبيعة، سواء كانت هيولى (قدم الطينة) أو عناصر طبيعية قديمة.

٢- الرد على القائلين بتأثير النجوم وإرجاع أصل العالم إليها.

٣- الرد على القائلين بقدم الزمان (المكان) الخلاء.

٤- الرد على القائلين بإنكار وجود الله تعالى، وذلك لأن القائلين بالقدم في رأي المتكلمين منكرين لوجود الله تعالى، وفي خلال ردهم على القدم كان يعني ردهم أيضاً على إنكار وجود الله تعالى.

وسوف نوجز القول في تلك الردود ونكتفي بإيراد نماذج لها.

الرد على قولهم بالطبائع:

فالسيخية يرجعون أصل العالم إلى مبدأ طبيعي واحد[3]، وهذا القول باطل من عدة وجوه.

---

(١) ابن حزم: المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) الرازي: رسائل فلسفية، مرجع سابق، ص٢٩٥ وما بعدها بتصرف.

(٣) The Sikh Faith , Ibid pp ٣٨_٦٠

١. أن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام، لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة في ملح واحد، فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة، وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة، وهذه الطبائع جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض وسائر الأعراض المتضادة فيجب حدوثها، واستحالة كونها قديمة، أو بعضاً لقديم، أي بعضاً لكلية حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة قديمة أزلية، لأن المحدث لا يجوز أن يكون بعضاً للقديم.

وعلى هذا يجب القول بحدوث هذه الطبائع وأنها حادثة عن غير طبائع، فكذلك جائز حدوث العالم عن غير طبيعية[1].

والباقلاني بذلك يقول أن حكم الجزء ينطبق على الكل الذي يندرج تحته ذلك الجزء، فإذا ثبت حدوث هذه الأجزاء ثبت حدوث الكل الذي صدرت عنه تلك الأجزاء، وبذلك لا يجوز القول بأن بعض العالم قديم وبعضه حادث.

٢. مما يدل على استحالة قدم هذه الطبائع، أنها لو كانت قديمة والعالم حادثاً عنها لوجب قدمها مع قدمه، وإذا كان الطبع قديماً أزلياً وكان الكائن عنه قديماً أزلياً، فلم كان أحدهما موجباً للآخر وسبباً له.

أي إذا كانت العلة والمعلول من جنس واحد واتصفا معاً بالقدم فما المرجح أن يكون أحدهما علة للآخر، وكلاهما موصوف بما هو موصوف به الآخر.

وهذا يبين اعتماد المتكلمين في قولهم بحدوث العالم، على أساس أن الله تعالى مخالف في ذاته وصفاته وأفعاله لجنس المخلوقات وصفاتهم

---

(١) يُنظر: الباقلاني: التمهيد ص٣٧ – ٣٨ بتصرف.

وأفعالهم، فالله تعالى هو علة العالم، ولما كانت العلة مخالفة في جنسها للمعلول، فالعلة قديمة والمعلول حادث.

وعلى هذا فلا يستتبع قدم العلة قدم المعلول، لاختلاف جنسهما، ولأن العلة ليست علة طبيعية فيكون فعلها ضرورياً، والله فاعل مختار ولا يعمل بالطبع، ولا يستتبع وجود العلة المعلول بل يمكن التراخي بينهما، ولذا تكون العلة قديمة والمعلول حادث، لأن العلة ليست من جنس المعلول.

والحدوث في اللغة:

يقول أحمد بن فارس "الحاء والدال والثاء أصل واحد وهو كون شيء لم يكن، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن"[١] ويقول الجوهري: الحدوث كون الشيء لم يكن وأحدثه لك فحدث، وحدث أمر أي وقع[٢].

مما سبق يتضح لنا أما المادة اللغوية لمصطلح الحدوث تدل على ابتداء الأشياء بعد إن لم تكن واقعة، أو موجودة مع مراعاة السبق الزمني في كل ذلك.

ومن المعروف أنه لم يرد مصطلح الحدوث في الكتاب والسنة، وإنما وردت بعض مشتقات مادة حدث فيما ورد من ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ ﴾[٤].

---

(١) مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة حدث.

(٢) الصحاح: مصدر سابق، مادة حدث.

(٣) سورة الطلاق: الآية ١.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ٢.

يقول الراغب الأصفهاني: "الحدوث - أي في القرآن الكريم - كون الشيء بعد أن لم يكن عرضاً كان ذلك أو جوهراً، وإحداثه إيجاده، وإحداث الجواهر ليس إلا لله تعالى.

والمحدث ما وجد بعد إن لم يكن، وذلك إما في ذاته، أو إحداثه عند من حصل عنده نحو: أحدث ملكا... ويقال لكل ما قرب عهده محدث فعلاً كان أو مقالا قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا ﴿٧٠﴾ ﴾[1] "[2].

وكذلك لم يرد لفظ الحدوث في السنة ولكن وردت مادة حدث فمن ذلك الحديث الذي رواه مسلم في فضل المدينة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "من أحدث فيها أو آوى محدثا"[3].

قال ابن الأثير: الأمر الحادث المنكر، الذي ليس بمعتاد ولا معروف في السنة، والمحدث بفتح الدال وكسرها من نصر جانباً أو آواه وأجاره من خصمه وحال بينه وبين أن يقتص منه، وبالفتح الأمر المبتدع في نفسه ومنه حديث [إياكم ومحدثات الأمور][4].

ومحدثات جمع محدثة وهي مالم يكن معروفاً في الكتاب والسنة والإجماع، وواضح أن استعمال مشتقات مادة الحدوث في القرآن والسنة أنها تدل على أن معناه فيهما هو نفس المعنى اللغوي وهو ابتداء وجود الشيء بعد العدم.

---

(١) سورة الكهف: الآية ٧٠.

(٢) النفردات في غريب القرآن: مادة حدث.

(٣) صحيح مسلم: تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٤م١٩٥٥، ح ١٣٦٦.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين بن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، ط١، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٣/١٩٦٣ج١ ص٣٥٠.

نعود مرة أخرى إلى الرد على السيخ ومن نهج نهجهم في القول بأن هذا العالم قديم قدم الطبائع فنقول:

الطبائع متنافرة ومتضادة فكيف امتزجت وتكونت منها الأجسام وهي بطبيعتها متنافرة، فيذكر الماتريدي أن الطبائع فيها تنافر وتباعد ومع ذلك فأن في العالم اتساق ونظام، دل على أن هناك مدبر عليهم قهر هذه الطبائع على الائتلاف والاتساق، إذ أن الحرارة بطبعها الارتفاع، والبرودة بطبعها منحدر، وقد يجتمعان في جسم واحد، أيضاً ما نجده من اختلاف الطعام، حتى أن الطعام الواحد يخرج على أنواع من الطعم نحو الملوحة والحموضة، وهذا يدل على أنها ليست بنفسها، ولكنها بيد من يملك كل شيء على ما شاء من غير أسباب.

ثم أن الطبائع متضادة والتضاد تدافع، وفيه تفرق وفى التفرق تبدد وتفان، ومحال قيام الأشياء، بنفسها مع هذا التناقض، فلابد لها من جامع يمانع التدافع الذي فيه التبدد.

وأيضاً المطبوع مقهور لا يقدر أن يمتنع عما طبع عليه، فثبت أن عمله بغيره، إذ قد يمنع بغيره عن العمل، ولو كان بنفسه ما احتمل ذلك وهذا يثبت أنه مقهور لقاهرة عليم.

وهذا الرد يقوم على أن الطبائع متضادة فكيف يتكون منها هذا العالم المتسق المنظم، لابد من منظم مدبر لها بحيث يخرجها عن طبائعها المتضادة وينسق بينها لكي يحدث النظام المشاهد في العالم، وفي هذا إثبات الله.

ويشير أيضاً إلى نفي الأسباب الطبيعية، الذي يؤكده موقف الماتريدي من القائلين بفعل الأسباب الطبيعية كفاعلية التغذية وأنها سبب النمو فيرد

عليهم بالقول بأن الجسم يبلغ حداً من الزيادة لا يتجاوزه مع وجود التغذية وكذلك اختلاف فاعلية الغذاء في الناس والحيوان والنبات(١).

ولقد ظهر القول بنفي الأسباب الطبيعية واضحاً في رد الباقلاني على القائلين بفعل الطبائع، وهكذا ينفي الأشاعرة على لسان الباقلاني الأسباب الطبيعية وسلب الطبائع خصائصها الذاتية، لكي يثبتوا أن الله هو الفاعل الوحيد، ويشاركهم في ذلك الماتريدي كما سبقت الإشارة إلى رأيه، أما موقف المعتزلة فإنه يخالف كل من الأشاعرة والماتريدية، فهم يثبتون أن الطبائع حادثة وأن محدثها هو الله تعالى، لكن هذه الطبائع ذات خصائص ثابتة وقوانين طبعها الله فيها وتسرى بمقتضاها، ويتضح موقفهم هذا من عرض آرائهم في الأفعال المتولدة، فالنظام من المعتزلة يقول "ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بايجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع، ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة(٢).

ويذهب معمر بن عباد من المعتزلة إلى ألا يفعل سوى الأجسام أما الأعراض التي تحل بالأجسام فأنها من فعل الأجسام أما بالطبع كالنار التي تحدث الأحراق والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين،

---

(١) يُنظر في ذلك: التوحيد تأليف أبو منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، ط١، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٦٤صص ١٤١ - ١٤٣، وكذلك الباقلاني: التمهيد، مرجع سابق ص٣٩، وكذلك الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مرجع سابق ص ٤٦.

(٢) يُنظر: الباقلاني التمهيد، مرجع سابق ص٤٣، والأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ج٢، ٨٩، والخياط: الانتصار، مرجع سابق ص٤٦.

وأما اختياراً كالحيوان الذي يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فالإنسان لا فعل له غير الإرادة وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع(١).

- **حلول الإله عند السيخ والرد عليهم.**

الإله عند السيخ موجود في كل مكان من خلال حلوله في جميع الكائنات بحيث يراه المبصرون روحياً، والرؤية لديهم تكون بالقلب عند التمكن من تحقيق درجة معينة من السمو الروحي بعد استغراق طويل في التعبد والتأمل، وكلما أحسن العابد التأمل كلما أحس بقدرته على الكشف وفرصته في الخلاص، ومرحلة الكشف هذه هي المطلوبة في العبادات في التواصل مع الرب، وبمزيد من المجاهدة والتمارين الروحية يتم الخلاص وهو أقصى ما يتمناه السيخي(٢).

والبعض يفسر هذا الحلول بأنه يعبر عن تعايش الروحين : الروح المخلوقة والروح غير المخلوقة، وهذه النظرية تقضي على وحدة الذات الإلهية كما يراها الإسلام إذ تجعل لها وجهاً أزلياً ووجهاً آخر مخلوقاً محدثاً. يقول البيروني في تحقيق ماللهند "وإلى مثل ذلك إشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة، فأنهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قديمة لايجري عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز وأخرى بشرية للتغير والتكوين(٣).

ولاشك أن نظرية الحلول أي حلول اللاهوت في الناسوت أي حلول الله في الإنسان هي نظرية ذات أصل نصراني ، وهذان المصطلحان يشيران

---

(١)الأشعري: مقالات، المرجع السابق ج٢ ص٨٩، البغدادي الفرق بين الفرق ص١٥٢، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ٨٣.

(٢) انظر همام الآلوسي: السيخ في الهند، مرجع سابق ص٤٠ بتصرف، وكذلك.
Gurbakhash Singh : The Sikh Faith , Ibid ,, pp ٣٨_٦٠

(٣) ابوريان: الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق ص٢٠٢.

في النصرانية إلى الطبيعتين اللتين ينطوي عليهما المسيح. نسأل الله العافية . وفكرة الحلول هذه كما أشرنا فكرة نصرانية تدعي أن روح القدس نزلت على الحواريين في بيت بطرس[1].

ولاشك أن هذه التصورات قد وجدت لدى بعض الصوفية المنتسبين للإسلام "غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا لا موجود في كل شيء إلا الله، ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود خالف الإسلام، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة، كما وحد بين الإنسان وذات الله[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيميه – رحمه الله – : "قال بعض شيوخهم لمريده: من قال لك أن في الكون سوى الله فقد كذب !؟ فقال له مريده فمن الذي كذب ؟ فسكت ولم يحر جواباً ! إن منطق البداهة هو الذي أفحم هذا الشيخ، فلم يكن المريد عالماً أو فيلسوفاً ... ولكنه بفطرته لم يقبل هذه المفارقة العجيبة بين أبسط قواعد الإسلام، وبين هذا الوجود الذي صوره له شيخه الكبير[3].

ولهذا لما فهم السلف حقيقة قول هؤلاء كفروهم كما قال عبد الله بن المبارك ما ذكره البخاري في كتاب خلق الأفعال قال ابن مقاتل سمعت ابن المبارك يقول من قال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني مخلوق فهو كافر ولا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك ....[4].

---

(١) رؤوف شلبي: الأديان القديمة، مرجع سابق ص٢٥٩.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبوريدة، مرجع سابق ص١٢٧.

(٣) شيخ الإسلام: ابن تيميه: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٤٨.

(٤) شيخ الإسلام ابن تيميه: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والأتحاد، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٣٥٠.

- **فكرة الواسطة بين الله والإنسان والرد عليها.**

من أهم الأفكار التي عالجها ناناك - كما أشرنا في خلال هذا البحث ــ فكرة الواسطة بين الله والإنسان، فالله لا يتجلى للإنسان مباشرة كما لايمكن وللإنسان أن يتصل بالله دون عون، ومن ثم ضرورة وجود واسطة بين الله والإنسان وهذه الواسطة هي الجورو أي المعلم، أما بالنسبة لناناك شخصياً فلم يكن له جورو وبالتالي "فإن كلمة جورو فيما يتصل بناناك كانت تعني الله نفسه أو الروح القدس"[(١)].

ويتضح هنا مدى تأثر ناناك بالفكر الهندوسي من حيث الاعتماد الكلي على المعلم، كما يتضح أيضاً تأثره بالفكرة الصوفية في الإسلام في العلاقات بين القطب الصوفي والمريد، وكذلك يتضح تأثره بالفكر النصراني من وجود واسطة بين الرب والعبد تتمثل في القساوسة والرهبان.

أما في الإسلام فلا يوجد وسيط بين العبد وربه فكما أخبر المصطفى - صلى الله عليه وسلم - من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - (... ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته ولابد له منه"[(٢)] .

---

(١) طائفة السيخ في الميزان : محمد النجرامي، مرجع سابق ص٧٩.

(٢) رواه البخاري في الرقاق - باب التواضع، ٣٤٨/١١، فتح الباري من حديث أبي هريرة، دار الريان للتراث ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

ففي هذا الحديث الشريف وغيره من الأحاديث يتضح لنا أن الاتصال بين العبد وربه مباشرة بلا واسطة، وأن التقرب إلى الله تبارك وتعالى على درجتين: إحداهما بالتقرب إليه بالفرائض، والثانية: هي التقرب إليه بالنوافل بعد أداء الفرائض.

فالأولى: درجة المقتصدين الأبرار أصحاب اليمين.

والثانية: درجة السابقين المؤمنين كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَـٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾[١].

فكل من آمن بالله ورسوله واتقى الله فهو من أولياء الله[٢]، وكل من عصى الله وأشرك بالله فهو من أعداء الله تعالى.

- **نعيم القبر وعذابه:**

إن التمسك بمبادىء الدين - أي دين - إنما يكون لهدف وغاية، هذا الهدف في الغالب هو الحصول على ما ينبني على التمسك بهذه التعاليم من نعيم ولذة وسعادة بعد مفارقة هذه الدنيا، والهروب عما ينبني على مخالفة هذه التعاليم من عذاب ومرارة وشقاوة.

والموت عند السيخ ليس بالمرحلة الأخيرة من هذه الدنيا[٣] بل هو على اعتقادهم سبات يعودون بعده إلى هذه الحياة مرارا فإذا كان الرجل شريراً تتقمص روحه في جسم حيوان تكفيرا عن سيئاتها، وإن كان صالحاً

---

(١) سورة المطففين: الآية ٢٢-٢٦.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيميه: الوصية الكبرى، تحقيق علي حسن عبد الحميد، دار عمار، الأردن، ص١١٣.

(٣) GURBAKHASH SINGH : THE SIKH FAITH ,, IBID, P٦٢

عاد إلى مرتبة أرقى من مراتب طائفتهم حتى يبلغ درجة الكمال عن طريق الخلاص[1]. والمراد من العودة إلى الحياة مراراً إنما هو عودة الروح لا الجسد، وسيأتي تفصيل القول في تناسخ الأرواح عند السيخ لاحقاً - بإذن الله تعالى - وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن السيخ يخالفون الهندوس في حرق جثث الموتى ويذرون الرماد في النهر، ولا يدفن كثيراً منهم أمواتهم في التراب، نعم بعضهم يدفنون أمواتهم في ماء النهر أو البحر ونانك يرى الدفن لا التحريق[2].

ومما يدل على أن النعيم والعذاب إنما هو عن طريق التناسخ، أنني لم أجد في كتبهم المتوفرة لدي ما يشير إلى ذلك، أو يذكره ذكراً واضحاً.

ولاشك أن نعيم القبر وعذابه من أصول الإسلام التي دل عليها الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾ ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَـٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ ﴿٤٥﴾ يَوْمَ لَا يُغْنِى عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٦﴾ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾[4]].

(١) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص٢٠٣ وما بعدها بتصرف.

(٢) محمد الشيباني: الهندوس والسيخ، مرجع سابق ص١٦.

(٣) سورة غافر: الآية ٤٥ - ٤٦.

(٤) سورة الطور: الآية ٤٥ - ٤٧.

قال صاحب العقيدة الطحاوية: "وهذا يحتمل أن يراد به عذابهم بالقتل وغيره في الدنيا، وأن يراد به عذابهم في البرزخ، وهو أظهر، لأن كثيراً منهم مات ولم يعذب في الدنيا أو المراد به أعم من ذلك"(١).

ومما يدل على عذاب القبر ونعيمه من السنة أحاديث كثيرة نكتفي بذكر حديث البراء بن عازب – رضي الله عنه – قال : كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقعد وقعدنا حوله كأن على رؤوسنا الطير وهو يلحد له فقال: أعوذ بالله من عذاب القبر ثلاث مرات، ثم قال إن العبد المؤمن إذا كان في إقبال من الآخرة وانقطاع من الدنيا، نزلت إليه الملائكة، كأن على وجوهم الشمس معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة، فجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه، فيقول: يأيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان، قال: فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها، فيجعلوها في ذلك الكفن وذلك الحنوط، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض، قال: فيصعدون بها فلا يمرون بها ـ يعني على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ماهذه الروح الطيبة ؟ فيقولون: فلان ابن فلان، بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا، حتى ينتهوا به إلى السماء، فيستفتحون له فيفتح له، فيشيعه من كل سماء مقربوها، إلى السماء التي يليها، إلى السماء التي فيها الله تعالى، فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتاب عبدي في عليين، واعبدوه إلى الأرض، فإني منها خلقتهم ومنها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى، قال: فتعاد روحه في جسده، فيأتيه ملكان،

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لأبن أبي العز الحنفي، مرجع سابق، ص٣٩٦.

فيجلسانه فيقولان له: من ربك؟ فيقول ربي الله، فيقولان له: ما دينك ؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان ما هذا الرجل الذي بعث فيكم ؟ فيقول: هو رسول الله، فيقولان له: ما علمك ؟ فيقول: قرأت كتاب الله فأمنت به وصدقت، فينادي مناد من السماء: أن صدق عبدي فأفرشوه من الجنة، وافتحوا له بابا من الجنة، قال: فيأتيه من روحها وطيبها ويفسح له في قبره مد بصره، قال : ويأتيه رجل حسن الوجه حسن الثياب طيب الريح، فيقول أبشر بالذي يسرك هذا يومك الذي كنت به توعد، فيقول له من أنت ؟ فوجهك الوجه الذي يجيء بالخير، فيقول أنا عملك الصالح، فيقول: رب أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي ومالي. قال وأن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه، معهم المسوح، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت، حتى يجلس عند رأسه، فيقول: يأيتها النفس الخبيثة، أخرجي إلى سخط من الله وغضب، قال: فتتفرق في جسده ، فينتزعها كما تنتزع من الصوف المبلول ، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين، حتى يجعلوها في تلك المسوح، ويخرج منها كأنتن ريح خبيثة وجدت على وجه الأرض ، فيصعدون بها ،فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا ما هذه الروح الخبيث ؟ فيقولون فلان بن فلان، بأقبح أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا، حتى ينتهي بها إلى السماء الدنيا، فسيتفح له فلا يفتح ، ثم قرأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قوله تعالى: ﴿ لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ﴾[(١)]، فيقول الله عز وجل اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحاً، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٤٠.

فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾ [(1)] فتعاد روحه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه، فيقولان له من ربك ؟ فيقول هاه،هاه لا أدري، فيقولان له ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول هاه، هاه لا أدري فينادي مناد من السماء: أن كذب فأفرشرشوه من النار، وافتحوا له بابا إلى النار، فيأتيه من حرها وسمومها، ويضيق عليه قبره حتى تختلق أضلاعه، ويأتيه رجل قبيح الوجه قبيح الثياب منتن الريح فيقول: أبشر بالذي يسؤوك هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول من أنت ؟ فوجهك الوجه الذي يجيء بالشر، فيقول أنا عملك الخبيث فيقول رب لا تقم الساعة"(2).

فهذا الحديث يبين لنا بوضوح مدى إيمان المرء المسلم بعقيدة نعيم القبر وعذابه، وأن القبر إنما هو أول منازل الآخرة، لا كما تزعم السيخية وغيرها من ديانات الشرق من أن النعيم والعذاب إنما هو عن طريق تناسخ الأرواح.

- **القول بالتناسخ والرد عليهم :**

أشرنا في موضع سابق من هذه الرسالة إلى أنه قل من يؤمن بعقيدة الحلول ولا يؤمن بعقيدة التناسخ، والتناسخ من أهم العقائد عند السيخ وعند غيرهم من ديانات الهند والقول بالتناسخ يعني إنكار المعاد. ولاشك أن المعاد الجسماني عند أهل السنة حق واقع وصدق صادق، دل عليه النقل الصحيح ولم يمنعه العقل، فوجب الإيمان به والتصديق بموجبه، لأنه جاء في السماع الصحيح المنقول، ودل عليه عند الجمهور صريح المعقول، وهو انه يبعث

(1) سورة الحج: الآية: ٣١.

(2) رواه الإمام احمد في المسند ٣٨٩/٤ حديث رقم ١٨٤٩١، ط المكتب الإسلامي ١٤١٣هـ، وأبو داود في السنن ٢٢٩/٤، حديث رقم ٤٧٥٣، ط دار الحديث.

الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها[1].

- يتفق جميع من كتب وألف عن السيخ على أن طائفة السيخ من الطوائف التي تؤمن بالتناسخ شأنها في ذلك شأن معظم ديانات الهند أنظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر.
  - جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص٢٠٣.
  - محمد الشيباني: طائفة السيخ في الميزان ، ص ٧٩.
  - فوزي حميد: عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة ص٢١٢.
  - سيرغي توكاريف: الأديان في تاريخ شعوب العالم ص٣١٢.
  - رؤوف شلبي: الأديان القديمة في الشرق ص٢٥٨.
  - سليمان مظهر :قصة الديانات ص١٧٦.

إلا أن محمد بن ابراهيم الشيباني في كتابه الهندوس والسيخ هو الوحيد الذي يرى أن ناناك لم يكن مؤمناً بعقيدة التناسخ !!!! ص١٧.

والقول الذي عليه السلف الصالح أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال، فتستحيل ترابا ثم ينشئها الله نشأة أخرى، كما استحال في النشأة الأولى: فإنه كان نطفة ثم صار علقة، ثم صار مضغة ثم صار عظاما ولحما، ثم أنشأه خلقا سويا... والسيخية تعتقد اعتقادا راسخا - شأنها شأن معظم ديانات الهند - بعقيدة تناسخ الأرواح[2].

---

(١) السفاريني: لوامع الأنوار البهية، مرجع سابق ٢/١٥٧.

(٢) THE SIKH FAITH , Ibid , p٦٣

الرد على من يقول بالتناسخ من السيخية:

يعتمد المسلمون في ردهم على من ينكر المعاد ويقول بالتناسخ على السمع، لأن القول بالمعاد من الأمور السمعية وهي التي تكون دلالتها السمع، وهي تستند إلى كلام الله تعالى، والتي يتقرر ثبوتها بالسمع الذي يأتي عن طريق الرسل، لذا كان الربط قويا بين إثبات النبوة وبين إثبات المعاد في الآخرة، ولقد دافع المتكلمون كثيراً عن إثبات النبوة، لأن طريق إثباتها هو طريق الشرائع والأحكام والعبادات والثواب والعقاب في الآخرة.

فمسألة المعاد طريق إثباتها هو السمع، والاستناد إلى ما ورد بشأنه، واستنباط أدلة عقلية تقوم على السمع.

ولقد أشار القرآن الكريم إلى منكر البعث والإعادة، فمنهم صنف أنكر الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيي، والدهر المغني، وهم الذين أخبر عنهم القرآن ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾[1] وفى هذا إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصرا للحياة والموت على تركيبها وتحللها، فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[2].

ولقد رد عليهم القرآن الكريم بالاستدلال بالآيات الكونية، التي هي دلائل وجود الخالق فقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(١) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٢) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

وَٱلْأَرْضِ ﴾[1] وقال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ﴾[2] – فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة.

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع، وأنكروا البعث والإعادة، وهم الذين أخبر عنهم القرآن ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾[3] –فاستدل عليهم بالنشأة الأولى، إذا اعترفوا بالخلق الأول، فقال عز وجل ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ "قل يحييها الذي أنشأها أول مرة"[4] وقال ﴿ أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾ ﴾[5].

ففي هذا قياس الإعادة على الابتداء، بل أن الإعادة أسهل من الابتداء، إذ أن إعادة المعدوم أسهل من الخلق من لا شيء، والوجود من العدم.

ويضرب الجويني مثلاً لإمكان الإعادة، يقوم على الواقع المحسوس، فكما أن الحياة تدب في النبات في فصل الربيع وتثمر الأشجار، بعد ذبولها وموتها، فلم لا يجوز أن يعاد الإنسان أو الحيوان بعد موته[6].

---

(١) سورة الأعراف: الآية : ١٨٥.

(٢) سورة النحل: الآية:٤٨.

(٣) سورة يس: ٧٨.

(٤) سورة يس: الآية ٧٩.

(٥) سورة ق: الآية ١٥.

(٦) الجويني: العقيدة النظامية تحقيق احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص٧٨، وانظر كذلك اشهرستاني: الملل والنحل: ج٢، ص٧٩.

ومسألة المعاد كما وضحها البغدادي في "أصول الدين" تتصل بإجازة فناء الحوادث، وكيفية فنائها، وإعادة ما يفني، وما يصح إعادته، وما يعاد من الأجسام والأرواح، وخلق الجنة والنار ومسائل سمعية أخرى. كالحوض والصراط والميزان وما نحو ذلك[١].

ويذكر البغدادي إجماع أكثر الأمة على فناء جميع العالم جملة وتفصيلاً، وقالوا أن الذي خلقها قادر على إفنائها جميعاً.

ويرى الأشاعرة جواز فناء الأجسام ووجوب فناء الأعراض، وذلك لأن العرض لا يبقى وقتين، فعدمه واجب في الوقت الثاني، وذلك لاستحالة بقائه.

وهم بذلك يخالفون قول الدهرية وغيرهم من القائلين بقدم الأجسام، فهم يحيلون عدمها كما أحالوا حدوثها، وفرقة أخرى منهم أحالت عدم الأعراض كما أحالوا عدم الأجسام، لأنهم كما زعموا أن الأعراض مجتمعة في الأجسام، إذا ظهر بعضها في الجسم مكن فيه ضده، ويخالفون أيضاً من أقر بحدوث أجسام وأنكر جواز عدمها، وزعموا أنها لا تفنى وإنما تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها.

ويوضح البغدادي الأساس الذي يعتمد عليه المتكلمون في إثبات حدوث الفناء وهو يقوم على إثبات حدوث العالم وأن كل ما صح حدوثه صح عدمه[٢].

فالفناء بذلك وثيق الصلة بالحدوث عند المتكلمين، فإذا أردنا أن نجد دليلاً للمتكلمين على الفناء فأننا سوف نجد ذلك في أدلتهم على الحدوث، لأن ما يجوز حدوثه يجوز فناؤه، وأن ما له بداية له نهاية.

---

(١) لبغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٠، ص٢٣٨.

(٢) البغدادي: أصول الدين، المرجع السابق ص٢٣٠.

وأيضاً يعتمد المتكلمون وغيرهم على ما ورد في السمع بشأن الفناء، ولقد اعترض على رأى المتكلمين في أن ما له بداية له نهاية، وهم يقولون ببداية العالم وحدوثه ولا يقولون بنهاية الجنة والنار، ويجيب البغدادي، إن سألونا على هذا عن فناء الجنة والنار قلنا أن فناءهما جائز في العقل، وأن قلنا بدوامهما من طريق الخبر والشرع"(١).

وهذا يوضح الاستناد على السمع في مسألة الفناء والبقاء، فلقد ورد في الشرع بقاء الجنة والنار. وعلى هذا يقول المتكلمون ببقائهما "فيما عدا العلاف من المعتزلة، الذي اضطر إلى القول بفنائهما على سبيل الإلزام على سبيل التقرير، أي أنه لا يقر بفنائهما"، ويقدمون قول الخبر في ذلك، حتى وإن جاز في العقل خلافه، لأن ذلك يصطدم بأصل من أصول الدين.

وخلاصة القول أن المتكلمين قد بنوا أساس قولهم في إثبات الفناء، على إثبات الحدوث للعالم، وعلى ما ورد في الخبر، ولقد أكدوا على ذلك، لأن القول بعدم الفناء يعنى القول بالأبدية، فالعالم بذلك لا تناهى له، إنما هو منتقل من حال إلى حال وهكذا أبداً، وهذا يعنى إنكار المعاد والآخرة وأن يكون هناك بعث وحساب ونشور.

واللجوء إلى السمع بجانب العقل للدلالة على المعاد، لأن السمع قد جاء بهذه الأمور، وإذا ثبت صدقه، فإن لهذه الأخبار التي أتى بها لها منزلة اليقين من الصدق.

ولكننا قد نجد خلافاً بين المتكلمين في كيفية فناء ما يفنى، فالأشعري يقول أن الله يفنى الجسم بألا يخلق فيه البقاء في الحال التي يريد أن يكون فانياً فيه، لأن البقاء معنى غير الباقي، فإذا لم يخلق الله البقاء في الجسم فني.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وقال الباقلاني فناء الجوهر يقطع الأكوان عنه، فإذا لم يخلق الله في الجوهر كوناً ولوناً فنى.

ومن المعتزلة يرى معمر أن خلق الشيء غيره، وكذلك بقاؤه وفناؤه، وزعم أن للبقاء بقاء ولكل بقاء بقاء لا إلى نهاية وكذلك لكل فناء فناء.

وابن شبيب يقول أن الفناء عرض غير الفاني، وأنه يحل في الجسم فيفنى الجسم به في الثاني من حال حلوله فيه.

وقال الجبائي أن الله تعالى إذا أراد فناء الأجسام خلق فناء لها لا في محل، وكان ذلك الفناء عرضاً ضداً للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام[١].

ولا يعنى هذا الاختلاف حول كيفية الفناء خلافا حول الفناء ذاته، فهم يجمعون على القول بالفناء، وأن اختلفوا في كيفيته.

وهناك إجماع بين المسلمين على جواز إعادة ما يفنى، وهذا خلاف ما قال به الدهرية المنكرون لحدوث العالم، أو من غير الدهرية من القائلين بحدوث العالم والمنكرين للإعادة بعد العدم، أو من الفرق الضالة التي تنتسب إلى الإسلام مثل غلاة الروافض كالمنصورية والجناحية الذين أنكروا القيامة والجنة والنار.

ويرى البغدادي أنه في الرد على المنكرين للإعادة، لأنهم أنكروا حدوث العالم، يكفى للرد عليهم إثبات حدوث العالم، لإبطال أقوالهم في إنكار الإعادة، لأنها مبنية على القول بقدم العالم وأنه لا يفنى أبدا.

أما القائلون بحدوث العالم فالرد عليهم أن تقاس الإعادة على الابتداء، فيقول، فوجه الاستدلال عليه أن يقاس الإعادة على الابتعاد، فإن القادر على إيجاد الشيء من العدم ابتداء يكون قادرا على إعادته[٢]. وما يذكره البغدادي

---

(١) البغدادي: أصول الدين، ص ص٢٣١،٢٣٠ بتصرف.

(٢) البغدادي: المرجع السابق، ص٢٣٢.

يعتمد على ما ورد ذكره من رد القرآن على منكري البعث والذي سبق الإشارة إليه.

وإذا كان المتكلمون يجمعون على إعادة الخلق بعد الفناء، إلا أنهم اختلفوا في ما يصح إعادته.

فالأشعري يقول بأن كل ما عدم بعد وجوده، يصح إعادته جسماً كان أو عرضاً.

والجبائي يقول بإعادة الأعراض التي يجوز بقائها، أما التي لا تبقى فلا تجوز إعادتها.

أما ابنه أبو هاشم الجبائي فيقول بإعادة جميع الأعراض.

والعلاف يقول كل ما أعرف كيفيته من الأعراض فلا يجوز أن يعاد، وكل مالا أعرف كيفيته فجائز أن يعاد.

والأشاعرة تقول بأن الإعادة جائزة عن طريق العقول لكنها واجبة عن طريق الخبر.

أما المعتزلة والكرامية فيرون أنها واجبة عن طريق العقول، للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب[١].

ومن المنكرين للمعاد من قال بالتناسخ، فهم بالرغم من أنهم يقولون ببقاء الأرواح بعد فناء الأبدان، إلا أنهم يقولون بعودة الأرواح إلى الأبدان وتكرار مولدها من جديد، على سبيل العقاب والجزاء في الدنيا، وهذا ينافي الإيمان بالمعاد، لأن المقصود بالمعاد أنه يختص بحياة أخرى بعد فناء الحياة الدنيا، وهم لا يقولون بالحياة الآخرة كدار للجزاء والعقاب، بل يجعلون من الدنيا دارا للجزاء والعقاب.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج٢، ص٦٢، والبغدادي: أصول الدين ص٢٣٢.

ولقد سبق أن ذكرنا في موضع سابق ذيوع فكرة التناسخ في آراء الديانات الشرقية القديمة، وترديد بعض الفرق الضالة المنتسبة للإسلام لها.

ولقد عارض بعض مفكري الإسلام هذه الأقوال، لأنها تتعارض مع القول بالآخرة وبالجزاء والعقاب والجنة والنار وما يجرى مجرى ذلك من أحوال الآخرة.

ونعرض لرد "ابن حزم"[1] على القائلين بتناسخ الأرواح كمثال لرد بعض مفكري الإسلام، إذ أنهم أجمعوا على معارضة القول بالتناسخ ولا خلاف بينهم على ذلك.

يقسم "ابن حزم" القائلين بتناسخ الأرواح إلى فرقتين:

الأولى: ذهبت إلى أن الأرواح تنتقل بعد خروجها عنِ الأجسام إلى أجسام أخرى، وأن لم يكن نوع تلك الأجسام التي فارقها.

وهؤلاء يقولون بأن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب، فالفاسق تنتقل روحه إلى أجسام البهائم الخبيثة، أو تنتقل إلى البهائم التي تذبح، هؤلاء هم أصحاب الأرواح الشريرة والشياطين - أما أرواح الصالحين الذين لا شر معهم تنتقل إلى الجنة وهؤلاء هم الملائكة.

ومن بين القائلين بذلك، طائفة تنتسب إلى الإسلام مثل أحمد بن خابط وأبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب.

ولقد ذكر "ابن حزم، احتجاج هذه الطائفة المنتسبة إلى الإسلام بقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَـٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ

---

(١) ابن حزم: الأصول والفروع: تحقيق عاطف العراقي وآخرين، دار النهضة المصرية، القاهرة ط ١٩٧٨ج٢ ن ص ص٣١٨ - ٣٢١ بتصرف، وايضا الفصل في الملل والنحل، مرجع سابق ج١، ص ص ٩٠ - ٩٤ بتصرف.

فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ ﴾[1] – ويقول تعالى: ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ ﴾[2].

واحتج من ذهب إلى القول بالتناسخ من غير المسلمين، بأن النفس لا تناهي لها، فهي متنقلة أبداً إلى غير نوعها، ويسمى ابن حزم هذه الفرقة بالدهرية.

وأما الفرقة الثانية: فإنها منعت انتقال الأرواح إلى غير نوع أجسادها التي فارقتها.

ويرد ابن حزم على والقائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الإسلام أنه يكفى للرد عليهم إجماع أهل الإسلام على تكفير من قال بهذا القول والبراءة منه، وأن المسلمين يجمعون على أن الجزاء لا يقع إلا بالجنة أو النار في الآخرة.

أما احتجاجهم بالآيتين السالفتين الذكر، فيكفي لبطلان قولهم، ما ذكر من الإجماع، وأن الأمة تجتمع على المراد بهذين الآيتين بخلاف ما ذكروا – والمراد بقوله عز وجل في أي صورة ما شاء ركبك أيها الإنسان من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد وما أشبه ذلك.

أما الآية الأخرى فإنما معناها أن الله تعالى أمتن علينا بأن خلق لنا من أنفسنا أزواجا نتوالد منها.

ثم أن الله تعالى جعل هذه الأزواج من أنفسنا، وبين ذلك بياناً لإخفاء فيه، وقد أخبرنا سبحانه في الآية نفسها أن الأرواح المخلوقة إنما هي من

(١) سورة الانفطار: الآية ٦ – ٨.

(٢) سورة الشورى، الآية ١١.

أنفسنا، فلا سبيل أن تكون لنا أزواج يتولد فيها من غير أنفسنا، وخلاصة قول ابن حزم أن نفس الإنسان خلاف نفس الحيوان، فكيف تحل نفس الإنسان في الحيوان.

ويورد دليلاً عقلياً هو نفس الدليل السابق في صياغة منطقية، تقوم على مخالفة نوع الإنسان لنوع الحيوان، ومفارقه نفس الإنسان للحيوان، فكيف يصير الإنسان حيواناً، وعلى هذا تبطل دعواهم في حلول روح الإنسان بعد مفارقتها لبدنه بدن حيوان آخر على سبيل العقاب.

ويوجه هذا الدليل العقلي إلى الدهرية في صياغة منطقية فيقول، بأن الله خلق الأجناس ورتب تحتها الأنواع، وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص الذى لا يشاركه فيه غيره، وهذه الفصول الموجدة لأنواع الحيوان، إنما هي لأنفسها، فنفس الإنسان حية ناطقة نامية مفارقة لجسدها، ونفس غيره من الحيوان حية لا ناطقة، فلا سبيل إلى أن يصير الناطق غير ناطق ولا يصير غير الناطق ناطقاً، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل انقسام الأشياء على حدودها.

أما الفرقة الثانية التي تقول بانتقال الأرواح إلى نوع أجسامها، فيرى ابن حزم أن الرد عليهم يكون بإثبات حدوث العالم ووجوب تناهيه، وإثبات النبوات، وأن جميع النبوات وردت بأن النفس منذ مفارقتها للجسد تصير إلى الراحة أو الشقاء ولا ترجع إلى جسم آخر.

وأيضاً أنه ليس في الأشياء كلها شيئان متشابهان بجميع أعراضهما اشتباهاً واحداً، ويعلم ذلك من تدبير اختلاف الصور واختلاف الهيئات واختلاف الأخلاق، أي أنه يقصد تعذر إيجاد الشبه التام بين فردين من حيث الخلقة أي من حيث الشكل والصورة، أو من حيث الخلق أي الأخلاق

والسلوك، وعلى هذا فلا يمكن أن تحل روح واحدة في جسدين لشخصين ولو على التعاقب، فيصيرا واحداً.

وكما لا يوجد شخصان متفقان في أخلاقهما كلها حتى لا يكون بينهما فرق، والأخلاق محمولة في النفس، فصح بهذا أن نفس كل إنسان غير أنفس سائر الناس.

ويرد "ابن حزم" على من قال بالتناسخ على سبيل الجزاء، إذ يقولون أن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم، وإذا كان كذلك فمحال أن يعذب من لا ذنب له، فلما وجدنا الآلام والأمراض تنزل بالأطفال، الذين لا ذنب لهم، وذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له، علمنا أنه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة مستحقة للعقاب، فأكسبها هذه الأجسام لتعذب فيها.

ويرد عليهم "ابن حزم" بأن لله تعالى أن يفعل ما يشاء، ولو صح قولهم لوجب ألا يخلق الله من يعلم أنه يعصيه ويكفر به، ويلاحظ أن رد "ابن حزم" يقوم على طبيعة الفعل الإلهي في نظره فالله فاعل مختار له أن يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل، وأن ما يبدو شراً ليس شراً في الحقيقة فقد يكون لحكمة لا يعلمها إلا الله.

ويذكر أيضاً تعلقهم بالشريعة، وحكم الشريعة أن كل قول لم يأت عن تبني تلك الشريعة فهو كذب وفرية، فإذا لم يأت عن أحد من الأنبياء عليهم السلام القول بتناسخ الأرواح، فقد صار قولهم به خرافة وكذبا وباطلا.

ولقد قال بعض الروافض من الشيعة بالرجعة، وهى رجعة الأموات في الحياة الدنيا مرة ثانية قبل يوم القيامة، ولقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾[1]، ويرد الخياط بأن هذه الآية تبطل

---

(١) سورة غافر: الآية ١١.

القول بالرجعة، لأن الله خلق بني آدم من نطف ميتة ثم يحييهم في دار الدنيا ثم يميتهم ثم يحييهم يوم القيامة، فذلك موتتان وحياتان.

ويحتجون أيضاً بقوله تعالى: ﴿ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا ﴾[1]، ويرد الخياط بأننا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم، ولكننا ننكر أن يعيد الله الخلق الذين أماتهم إلى دار الدنيا قبل يوم القيامة.

وأيضا يرد على الاحتجاج بما قد جاء بأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى ويردهم إلى دار الدنيا، بأن يقال بأن الله قد أحيا الموتى على يدي عيسى عليه السلام، وقد نطق بذلك القرآن نصاً[2].

أي الالتزام بما ورد بالنصوص من أخبار، ولكنها حالات خاصة أخبر عنها القرآن، وليست حكماً يجوز انطباقه على غير تلك الحالات.

ولا شك أن عقيدة التناسخ عقيدة تخالف الإسلام جملة وتفصيلاً.

▪ **تقديس قبور الجورو.**

ليس في عقيدة السيخ - كما أشرنا - عبادة أنهار أو جبال أو أماكن مقدسة يقول ناناك: عبادة سراب أو خيال.. حج عتبات أو أماكن مقدسة... توجه إلى الصحراء. كلها هراء في هراء" ومع ذلك نرى السيخ يذهبون إلى أماكن ترتبط بالأماكن التي أقام فيها أو عاش فيها أو زارها معلموهم، وكثيراً ما تجتمع أعداد كبيرة منهم في مناسبات ميلاد أو موت سيخي معروف !![3].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٩.

(٢) الخياط: الانتصار ص ص ١٣١ - ١٣٢ بتصرف.

(٣) همام الألوسي: السيخ في الهند، مرجع سابق ص٤١.

ولا شك أن اتخاذ القبور وأماكن الجورو شفعاء أو وسطاء بين الخلق والخالق مما يخالف عقيدة الإسلام فكما يقول شيخ الإسلام ابن تيميه - رحمه الله - "أن اتخاذ القبور ومساجد والأولياء شفعاء أو وسطاء بين الحق والخلق إنما هو من آثار النصرانية"[١].

وعن عائشة رضي الله عنها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في مرضه الذي مات فيه لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، قالت ولولا ذلك لأبرز قبره غير أني أخشى أن يتخذ مسجدا[٢]. من خلال ما سبق عرضه في هذا الفصل خاصة والرسالة عامة، لمعتقدات وأفكار هذه الطائفة يتبن لي في ما لا يدع مجالا للشك انحراف وفساد عقائد السيخ وأفكارهم، وبعدهم عن الإسلام.

ويجدر بنا قبل أن ننهي هذا الفصل أن نشير إلى نقطة جديرة بالملاحظة برزت على مسرح الوجود في منطقة الخليج بعد اكتشاف دولة الكويت لأحد المعابد السيخية في منطقة سلوى - مؤخراً - وأثيرت مسألة هل يجوز بناء معابد للسيخ في البلاد الإسلامية، فنعرض لرأي فتوى وزارة الأوقاف الكويتية، وفتوى شبيهه من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية حفظها الله. فنقول وبالله تعالى التوفيق.

هل يجوز بناء معبد للسيخ في دار الإسلام:

لأهل الذمة أن يمارسوا شعائرهم في معابدهم ومدنهم التي كانوا يعيشون عليها قبل الإسلام، أما المدن التي بناها المسلمون، ولم يكن لغيرهم

---

(١) ابن تيميه الفرقان بين الحق والباطل، ص١٢٧.

(٢) صحيح البخاري، طبعة دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، الرياض ١٤١٧هـ، كتاب الجنائز، ص٢٦١، حديث رقم ١٣٣٠.

فيها معابد أصلا فإنه يمتنع بإجماع الفقهاء السماح لهم ببناء شيء من ذلك، وإنما لهم أن يمارسوا عبادتهم في مساكنهم الخاصة.

ويحرم بالإجماع إيذاء أهل الذمة والمستأمنين أو ظلمهم أو انتهاك حقوقهم وحرياتهم، على الرغم من أن معظم دول العالم الأجنبي تلزم المسلم بالتحاكم إلى القوانين الوضعية، مع أن هذا يصطدم بعقائد المسلمين ، لأن التحاكم إلى غير شرع الله كفر قد يخرج من الإسلام، وهذا هو غاية الإكراه الديني.

وقد أصدرت وزارة الأوقاف الكويتية فتوى بتحريم إنشاء معبد للسيخ في مدينة سلوى. وقالت في فتواها (إن إنشاء أي دار للعبادة لغير المسلمين في دار الإسلام لا يجوز، وكذلك لايجوز تأجير الدور لتكون كنائس أو معابد، ولا تحويل الدور السكنية لتكون كنائس أو معابد لغير المسلمين، وذلك لإجماع علماء الإسلام على أنه لا يبقى في دار الإسلام مكان لعبادة غير المسلمين، إلا في البلاد التي فتحت صلحا، وأقر فيها غير المسلمين على أن الأرض لهم كبعض المدن في العراق والشام ومصر ..) أ. هـ الفتوى

إجابة اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء:

فقد اطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على ما ورد إلى سماحة المفتي العام من عدد من المستفتين.. بشأن بناء المعابد الكفرية في جزيرة العرب مثل: بناء الكنائس للنصارى، والمعابد لليهود وغيرهم من الكفرة، أو أن يخصص صاحب شركة أو مؤسسة مكاناً للعمالة الكافرة لديه يؤدون فيه عباداتهم الكفرية ..الخ.

وبعد دراسة اللجنة لهذه الاستفتاءات أجابت بما يلي:

كل دين غير دين الإسلام فهو كفر وضلال، وكل مكان يعد للعبادة على غير دين الإسلام فهو بيت كفر وضلال إذ لا تجوز عبادة الله إلا بما شرع سبحانه في الإسلام، وشريعة الإسلام خاتمة الشرائع، عامة للثقلين الجن والأنس وناسخه لما قبلها، وهذا مجمع عليه بحمد الله تعالى.

ومن زعم أن اليهود على حق أو النصارى على حق أو غيرهم فهو مكذب لله تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة، وهو مرتد عن الإسلام إن كان يدعى الإسلام بعد إقامة الحجة عليه إن كان مثله ممن يخفى عليه ذلك قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[1]، وقال عز شأنه: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[3] وقوله جلا وعلا: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[4] وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾[5].

وثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة).

---

(١) سورة سبأ: من الآية٢٨.

(٢) سورة الأعراف: من الآية١٥٨.

(٣) سورة آل عمران: من الآية١٩.

(٤) سورة آل عمران: من الآية٨٥.

(٥) سورة البينة:٦.

ولهذا صار من ضروريات الدين تحريم الكفر الذي يقتضي تحريم التعبد لله على خلاف ما جاء في شريعة الإسلام ومنه تحريم بناء معابد وفق شرائع منسوخة يهودية أو نصرانية أو غيرهما، لأن تلك المعابد سواء كانت كنيسة أو غيرها تعتبر معابد كفرية،لأن العبادات التي تؤدى فيها على خلاف شريعة الإسلام الناسخة لجميع الشرائع قبلها والمبطلة لها، والله يقول عن الكفار وأعمالهم: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾[1].

ولهذا اجمع العلماء على تحريم بناء المعابد الكفرية مثل: الكنائس في بلاد المسلمين، وأنه لا يجوز اجتماع قبلتين في بلد واحد من بلاد الإسلام، وألا يكون فيها شيء من شعائر الكفار لا كنائس ولا غيرها، واجمعوا على وجوب هدم الكنائس وغيرها من المعابد الكفرية إذا أحدثت في أرض الإسلام ولا تجوز معارضة ولى الأمر في هدمها بل تجب طاعته.

وأجمع العلماء – رحمهم الله تعالى – على أن بناء المعابد الكفرية ومنها: الكنائس في جزيرة العرب أشد إثماً وأعظم جرماً، للأحاديث الصحيحة الصريحة ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يجتمع دينان في جزيرة العرب) رواه الإمام مالك وغيره وأصله في الصحيحين.

فجزيرة العرب: حرمُ الإسلام وقاعدته التي لا يجوز السماح أو الإذن لكافر باختراقها ولا التجنس بجنسيتها ولا التملك فيها فضلاً عن إقامة كنيسة فيها لعباد الصليب فلا يجتمع فيها دينان إلا ديناً واحداً هو الإسلام الذي بعث الله به نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ولا يكون فيها قبلتان إلا قبلة واحده هي قبلة المسلمين إلى البيت العتيق، والحمد لله الذي وفق ولاة أمر البلاد إلى صد هذه المعابد الكفرية عن الأرض الإسلامية.

---

(١) سورة الفرقان الآية ٢٣.

وإلى الله المشتكي مما جلبه أعداء الإسلام من المعابد الكفرية من الكنائس وغيرها في كثير من بلاد المسلمين، نسأل الله أن يحفظ الإسلام عن كيدهم ومكرهم.

وبهذا يعلم أن السماح والرضاء بإنشاء المعابد الكفرية مثل الكنائس أو تخصيص مكان لها في أي بلد من بلاد الإسلام من أعظم الإعانة على الكفر وإظهار شعائره، والله عز وجل يقول: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله تعالى: "من اعتقد أن الكنائس بيوت الله وأن الله يعبد فيها أو أن ما يفعله اليهود والنصارى عبادة لله وطاعة لرسوله، أو أنه يحب ذلك ويرضاه أو أعانهم على فتحها وإقامة دينهم، وأن ذلك قربة أو طاعة فهو كافر" وقال أيضاً من اعتقد أن زيارة أهل الذمة في كنائسهم قربة إلي الله تعالى فهو مرتد وإن جهل عرف ذلك وإن أصر صار مرتدا" انتهى .

عائذين بالله من الحور بعد الكور ومن الضلالة بعد الهداية...

اللجنه الدائمه للبحوث العلميه والافتاء[2].

الرئيس/ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

عضو/ عبد الله الغديان

عضو/ بكر أبو زيد

عضو/ صالح الفوزان

---

(١) سورة المائدة: من الآية٢.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة، لعام ١٤٢٣هـ.

وهكذا بينت هذه الفتوى حكم الإسلام في بناء معابد للكفرة في الديار الإسلامية، ومعابد السيخ داخلة في عموم ذلك ، فلا يجوز بناؤها في ديار المسلمين.

وبالنظر إلى معتقدات هذه الطائفة نجد أن الحكم عليها ظاهر وهو تكفير هذه الطائفة والحكم بفساد معتقداتها، وبطلان كل ما تدعو إليه، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾[1].

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والحمد لله على نعمة الإسلام.

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا إتباعه وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه إنك ولي ذلك والقادر عليه.

---

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

الخـــاتمـــة

الخاتمة:

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، وأحمده حمداً يليق بجلاله وعظمته على توقيفه وإعانته في إتمام هذا البحث، وأسأله المزيد من نعمائه وأرجوه أن يعين على الشكر وأن يعيذنا من الكفر.

أما بعد:-

فهذه أهم النتائج التي خرجت بها من خلال هذا البحث المتواضع ألخصها في النقاط التالية:

١- تعرف الهند بأنها البلد الذي يحتوي على أكبر عدد من التناقضات في دول العالم، كما أنها تعرف بأنها بلاد التعدديات الإقليمية والدينية والعرقية والثقافية واللغوية.

٢- إن السيخية ليست ديانة مستقلة بل هي صورة معدلة ومنقحة للهندوسية، وهدفها إحياء الحضارة الآرية.

٣- إن السيخية ما هي إلا امتداد لحركة البهكتية الهندوسية التي أنشئت لمقاومة المد الإسلامي في شبه القارة الهندية.

٤- أن الروابط بين الهندوسية والسيخية لم تقتصر على الصعيد العقدي والفكري، بل امتدت إلى التعاون العسكري فيما بينهما.

٥- على الرغم من أن تعاليم ناناك قد خضعت لكثيرمن تأثيرات التصوف الإسلامي إلا أن الأساس الفكري لدى ناناك يظل هندوسيا.

٦- إن كل من يطلع على التاريخ الديني والسياسي للسيخية يتضح له أن هذه الطائفة منذ نشأتها استهدفت مقاومة الإسلام وتؤمن بأن الإسلام هو عقبة رئيسية.

٧- تعتبر طائفة السيخ أقلية في الهند وهي تلتقي مع المسلمين تحت وطأة تسلط الهندوس.

٨- تتضح الأصول الهندوسية في السيخية في موقف السيخية من كل من الله والعالم والإنسان.

٩- أن العناصر الصوفية الإسلامية بما حملته من قيم التسامح والتفاهم كانت حلقة الوصل بين العقيدة الإسلامية وطائفة السيخ.

١٠- من المتعارف عليه أن ناناك لم يحاول مزج الهندوسية بالإسلام، بل رفع شعار لاهندوس ولا مسلمون.

١١- أن المعلم الروحي جوبند سينج قام بما يشبه الثورة في حياة أمة السيخ وعقيدتهم، وبدأت أمة الخالصة على يد جوبند بعقيدة جديدة مستقلة الإطار والمضمون.

١٢- أن دعوة جوبند كانت على عكس دعوة ناناك، فبينما تتجه دعوة ناناك للخير فإن جوبند أعلن استنكاره لذلك، وبينما تتجه دعوة ناناك إلى حب الجار تنادي دعوة جوبند بمعاقبة المعتدين، وعندما يقول ناناك بأن الله يحب أولياءه فإن جوبند يقول بأن الله يدمر أعداءه.

١٣- أن السيخية دين عملي، وليست مدرسة للتأمل الفلسفي، ولكنها أسهمت إسهاما كبيراً في مجال الفلسفة، خاصة فيما يتعلق بنظرية الاتحاد، والحلول وغيرها....

١٤- يرى السيخ أن التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود يؤدي إلى إثبات وجود الخالق، فالعقل هو الذي يدل الإنسان على معرفة الخالق، وهي أحسن فضيلة للعقل، وعليه فإن معرفة الخالق هي أعظم المعارف.

١٥- تخالف السيخية الإسلام في القول بعقيدة الحلول حيث يزعمون أن الله حل في جسد المعلمين.

١٦- يرى السيخ أن الأصل في هذا العالم هو الخير، والشر عارض، وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض.

١٧- النبوة عند السيخ مكتسبة يستطيع الإنسان الحكيم أن يصل إليها عن طريق الحدس والتجربة الروحية الباطنية.

١٨- تؤمن السيخية شأنها شأن معظم ديانات الهند بعقيدة التناسخ والكارما والإنطلاق.

١٩- يعد المعبد الذهبي مكان الحج للسيخ يفد إليه الحجيج من السيخ من كل أنحاء العالم لتقديم الصلوات لصاحب المواهب المقدسة (الجورو) والكتاب المقدس الموضوع فوق المذبح الكبير.

٢٠- يساير السيخ الإسلام بتحريم عبادة الأصنام وتحريم شرب الخمر.

٢١- للسيخية طقوس خاصة تعرف بالشارات الخمس، أو الكافات الخمس وهي: الكيس، الكانجا، الكاتشا، الكارا، الكيربان.

٢٢- لقد أثرت السيخية - شانها شأن الفكر الشرقي - في واقع العالم الإسلامي من الناحية الفكرية والاجتماعية والسياسية.

٢٣- أن الخلاف واضح بين السيخية - وغيرها من عقائد الفكر الشرقي - وبين الإسلام وخاصة في الموضوعات التالية:

أ) القول بقدم العالم.

ب) إنكار وحدانية الله تعالى والقول بحلوله في جسد المعلمين.

ج) إنكارهم للنبوة.

د) إنكار المعاد والقول بالتناسخ.

وعند هذا الحد تم بحمد الله وتوفيقه ما عزمت عليه من بيان مـذهب طائفة السيخ في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، راجيا من الله تعـالى أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه، وافيا بالغرض من كتابته موضحا لما أبهم، ومبينا لما أغلق، وداعيا لمذهب سلفنا الصالح، والله أسأل أن ينفع بـه، وأن يجعله موجبا لمغفرته وجنته، وأن يقينا شر أنفسنا وأن يجعل لنا من أمرنـا رشدا، وأن يغفر لنا ما أسررنا وما أعلنا، وما أخطأنا وما عمدنا، وما علمنا وما جهلنا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

نادر بن صقر السحيل

الفهـــارس

وتحتوي على:

أولاً: فهـــرس الآيـــــات

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأعراف		
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا ﴾	٤٠	٣٤٨
﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ ﴾	١٥٨	٣٦٤
﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ﴾	١٨٥	٣٥٢
سورة التوبة		
﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾	٦	٣٢٣
سورة النحل		
﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾	٤٨	٣٥٢
﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ ﴾	٨٤	٣٩٢
﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾	١٢٥	٣٢٦، ٣٣٠
سورة الإسراء		
﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ ﴾	٣٤	٣٢٩
﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ ﴾	٩٤	٢٩١
سورة الكهف		
﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ﴾	٢٩	٣٣٠
﴿ قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِى ﴾	٧٠	٣٣٩

الآية	رقمها	الصفحة
سورة طه		
﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا ﴾	٤٤	٣٢٦
سورة الأنبياء		
﴿ مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم ﴾	٢	٣٣٨
سورة الحج		
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ ﴾	١٧	٢٩٢
﴿ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيۡرَ مُشۡرِكِينَ ﴾	١٧	٢٩٢
﴿ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾	٣١	٣٤٩
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ ﴾	٥٢	٢١٩، ٢٢٠
سورة النــور		
﴿ وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ ﴾	٣٣	٣١١
سورة الفرقــان		
﴿ وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾	٢٣	٣٦٥
سورة النمل		
﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ ﴾	٢٤	٢٩٣
سورة العنكبوت		
﴿ ۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾	٤٦	٣٢٤

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثاً: فهرس الشعر

شطر البيت	رقم الصفحة
إن تجد عيبا فسد الخللا.	٨
حبيب ليس بعد حبيب.	١٤٨
حبيب غاب عن بصري.	١٤٨
من يتهيب صعود الجبال.	٣
بالفارسية: جوكار ازهمه حيلها در كزشت. (إذا تجاوز الأمر جميع الحيل)	٢٥٤

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات مرتبة حسب ورودها في الرسالة

فهرس الأعلام

فهرس المراجع

١- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ.

٢- ابن قيم الجوزية، وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، عبد الله محمد جار النبي، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، ط١، ١٤٠٦.

٣- أبو الفرج بن الجوزي، آراؤه الكلامية والأخلاقية، أمنة نصير، دار الشروق، بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

٤- أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، تحقيق يوسف أحمد البكري، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٦- الأديان القديمة في الشرق ـ دراسة في النحل والأهواء القديمة في الشرق ـ رؤوف شلبي، القاهرة، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م.

٧- أديان الهند الكبرى، أحمد شلبي، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٧٦م.

٨- الأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي .أ. توكاريف، ترجمة احمد فاضل، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٩- الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ.

١٠- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

١١- الإسلام في مواجهة حملات التشكيك، محمود حمدي زقزوق، العدد ٦٥٤ من سلسلة أقراء، دار المعارف بمصر، طبعة ٢٠٠٠م.

١٢-الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٢م.
١٣-أسيا الإسلامية، بسري الجوهري، دار المعارف، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٨٠.
١٤-أسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية، محمد خميس الزوكة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طبعة١٩٨٦.
١٥-أصول الدين، عبد القاهربن طاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٧٠م.
١٦-أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، راجعه طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
١٧-أصول الفلسفة الشرقية عند شهاب الدين السهروردي، محمد علي أبوريان؛ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طبعة ١٩٨٢م.
١٨-الأعتصام، الشاطبي، طيعة الأولى ١٤١٢هـ، دار ابن عفان الخبر، السعودية.
١٩-اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٢٠-الاقتصاد في الإعتقاد، الغزالي، تعليق وشرح عبد العزيز سيف النصر، ندار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤٠٩هـ.
٢١-الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، الخياط، تحقيق نيبرج، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٥م.
٢٢-الإنسان في ظل الأديان، عمارة نجيب، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م.

٢٣-الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، الحافظ ابن كثير، تحقيق احمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة والتاريخ.
٢٤-بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، ظبط نصه وخرج آياته: احمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٢٥-البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير، تحقيق احمد ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٢٦-بغية المرتاد، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: سعيد لحام، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٢٧-بوذا الأكبر: حياته وفلسفته، حامد عبد القادر، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة، د . ت.
٢٨-بوذا، جين هوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، طبعة ٢٠٠١م.
٢٩-بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تصحيح وتكميل وتعليق، محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، بدونذكر الدار أو البلد أو الطبعة وتاريخها.
٣٠-البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٣١-تاريخ الإسلام في الهند، عبد المنعم النمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٩٩٠م.
٣٢-تاريخ الإنسانية، احمد حسين، دار القلم، بيروت ١٩٦٥م.

٣٣-تاريخ السيخ الديني والسياسي (١٤٩٩ - ١٨٤٩م)، خليل عبد الحميد عبد العال، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م بدون رقم طبعة.

٣٤-تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، د. ت.

٣٥-تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبعة القاهرة ١٩٧٥م.

٣٦-التاريخ وكيف يفسرونه (من كنفوشيوس إلى توينبي)، البان. د. ويدجري، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٦م.

٣٧-تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢، بدون رقم الطبعة.

٣٨-التبصيرفي الدين، أبو المظفر الاسفرايني، القاهرة، المكتبة الزهرية، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٣٩-تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٤٠-تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان البيروني، حيدر أباد ، ١٩٥٨م.

٤١-تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، تحقيق نظر محمد الفاريابي ،مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٤٢- التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٤٣- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، دار الجبل، بيروت.
٤٤- التعديل والجرح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي، تحقيق أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشروالتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.
٤٥- تفسير ابن كثير، الحافظ بن كثير، كتب هوامشه وضبطه: حسين ابراهيم زهران، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، بدون رقم الطبعة.
٤٦- تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ، بدون رقم الطبعة.
٤٧- تلبيس ابليس، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٤٨- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ط القاهرة ١٩٥٣م.
٤٩- التمهيد، الباقلاني، نشرة الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م.
٥٠- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي أبي الحسين، تحقيق محمد بن زاهر بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.
٥١- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

٥٢-التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، الطبعة الأولى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٦٤م.
٥٣-تيسير مصطلح الحديث، محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثامنة ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م.
٥٤-جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، أمير مهنا، علي خريسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
٥٥-الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م بدون رقم الطبعة.
٥٦-الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.
٥٧-جغرافية أسيا الإقليمية، جودة حسنين جودة، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٥، بدون رقم الطبعة.
٥٨-جغرافية أسيا، محمد إبراهيم حسن، مركز الإسكندرية للكتاب ١٩٩٧م.
٥٩-الحركة الصوفية في الإسلام، محمد علي أبوريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، بدون رقم الطبعة.
٦٠-حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصيهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ.
٦١-خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٦٢-درء تعارض العقل والنقل، شييخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

٦٣-دراسات في التصوف الإسلامي، محمد جلال شرف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، طبعة ١٩٧٧، بدون رقم الطبعة.
٦٤-دراسات في الجغرافيا التاريخية، محمد فتحي بكير، طبعة القاهرة ١٩٩٣، بدون ذكر الناشر ورقم الطبعة.
٦٥-دراسات في الفرق، عبد القادر البحراوي، الدار الأندلسية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.
٦٦-دراسات في جغرافية أسيا، محمد إبراهيم حسن، مركز الإسكندرية للكتاب، طبعة ١٩٩٧، بدون رقم الطبعة.
٦٧-دروس في تاريخ الفلسفة، إبراهيم مدكور، يوسف كرم، طبعة القاهرة ١٩٥٥.
٦٨-الديانات والفرق والمذاهب المعاصرة، عبد القادر شيبة الحمد، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤١٢هـ، بدون رقم الطبعة.
٦٩-الرحمن والشيطان، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق ٢٠٠٠، بدون رقم الطبعة.
٧٠-الرد على الجهمية والزنادقة، الإمام احمد بن حنبل، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
٧١-الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
٧٢-الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال، شيخ الإسلام ابن تيمية، قابله احمد حمدي إمام، دار المدني، جدة، طبعة ١٤٠٣هـ، بدون رقم الطبعة.

٧٣- الرسالة القشيرية في التصوف، عبد الكريم القشيري، دار الجبل، بيروت، طبعة ١٤١٠هـ، بدون رقم الطبعة.
٧٤- زاد المعاد في هدي خير المعاد، ابن قيم الجوزية، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ١٤٠٧هـ.
٧٥- الزهد، أحمد بن عمرو بن أبي عاصم، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.
٧٦- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م .
٧٧- السنة ومكانتها في التشريع، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.
٧٨- السنة، عبد الله بن الإمام احمد، تحقيق محمد بن سعيد القحطاني، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.
٧٩- سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد بن ماجة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
٨٠- سنن أبي داود، الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ترقيم كمال يوسف الحوت، دار الجنان بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
٨١- سنن البيهقي الكبرى، احمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، طبعة ١٤١٤هـ بدون رقم الطبعة.
٨٢- سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، تحقيق احمد شاكر وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

٨٣- سنن النسائي، احمد بن شعيب النسائي، مراجعة صالح آل الشيخ، دار السلام، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

٨٤- السيخ في الهند صراع الجغرافيا والعقيدة، همام هاشم الألوسي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

٨٥- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.

٨٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الميسرة، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

٨٧- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن احمد، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٨٨- شرح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز الحنفي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ن الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٨٩- شرح النووي على صحيح مسلم، محي الدين أبو زكريا النووي، مؤسسة قرطبة الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩١م، بدون ذكر البلد.

٩٠- شرح مختصر الروضة، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، طبعة وزارة الشئون الإسلامية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٩١- الشريعة، أبو بكر الآجري، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، القاهرة.

٩٢-صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم البستي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٩٣-صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، بيت الأفكار الدولية، الرياض ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، بدون رقم الطبعة.

٩٤-صحيح مسلم، الإمام مسلم الحجاج، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م، بدون ذكر البلد.

٩٥-الصلاة وحكم تاركها، ابن قيم الجوزية، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٩٦-الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨.

٩٧-صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، علق عليه علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

٩٨-طائفة السيخ في الميزان، محمد شعيب النجرامي، إدارة البحوث السلفية والدعوة والإفتاء بالجامعة السلفية، بنارس، الهند، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٩٩- طبقات الحفاظ، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٠٠-طبقات الشافعية، أحمد بن قاضي شهبة، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٠١-الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
١٠٢-الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج، مركز دراسات العالم العربي، مالطا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٠٣-عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، فوزي محمد حميد، عالم الكتب، طبعة ١٩٩٦، بدون رقم الطبعة.
١٠٤-العرب والهند في عهد الرسالة، اطهر مباركيوري، ترجمة عبد العزيز عزت، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣، بدون رقم الطبعة.
١٠٥-العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
١٠٦-العقيدة الواسطية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة ١٤١٦هـ، بدون رقم الطبعة.
١٠٧-علل الحديث، ابن أبي حاتم، مكتبة المثنى، بغداد، طبعة ١٣٤٣هـ، بدون رقم الطبعة.
١٠٨-عوارف المعارف، السهروردي.
١٠٩-غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١ هـ، بدون رقم الطبعة.

١١٠-الفتاوى الكبرى، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م.

١١١-فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، قرأ أصله تصحيحا وتعليقا الشيخ عبد العزيز بن باز (رحمه الله)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بدون رقم طبعة وتاريخ.

١١٢-الفرق الصوفية في الإسلام، سبنسر ترمنجهام، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١١٣-الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ورقم الطبعة.

١١٤-الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، وضع حواشيه احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

١١٥-الفكر الشرقي القديم وأثره على المسلمين، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة سعيد رأفت، مطبعة جامعة عين شمس، طبعة ١٩٧٨، بدون رقم طبعة.

١١٦-الفكر الفلسفي الهندي، تشارلز مور، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للترجمة والتأليف والنشر، بيروت، د.ت.

١١٧-فكر الهند، البير شوايتزر، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس، دمشق طبعة ١٩٩٤، بدون رقم طبعة.

١١٨-فلاسفة إنسانيون، كارل ياسبرز، ترجمة عادل العوا، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٨م.

١١٩-الفلسفات الهندية، علي زيغور، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٣.

١٢٠-الفلسفة الشرقية، محمد غلاب، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٠م.
١٢١-فلسفة الهند القديمة، محمد عبد السلام، طبعة القاهرة ١٩٥٣م.
١٢٢-في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٨٨هـ.
١٢٣-في الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي، دار القلم ن بيروت ١٩٨٠.
١٢٤-في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، إبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٧م.
١٢٥-قانون التأويل، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة، جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٢٦-قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، توفيق الطويل، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩١م.
١٢٧-قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر طبعة ١٩٦٨م.
١٢٨-قصة الديانات، سليمان مظهر، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦، بدون رقم الطبعة.
١٢٩-الكامل في التاريخ، علي بن محمد ابن الأثير، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٣٠-كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما أشتهر من الحديث، إسماعيل بن محمد العجلوني، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه: احمد القلاش، التراث الإسلامي، حلب، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٣١-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفه، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ورقم الطبعة.

١٣٢-الكشف عن مناهج الأدلة "ضمن فلسفة ابن رشد" محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، بيروت، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م.

١٣٣-لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، تحقيق فوقية حسين، الطبعة الأولى عام ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة.

١٣٤-لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق فوقية حسين، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٥م.

١٣٥-اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٣٦-اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

١٣٧-اللمع، أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.

١٣٨-الله والإنسان، كارين أرمسترونج، ترجمة محمد الجورا، دمشق، دار الحصاد، ط ١٩٩٦م.

١٣٩-لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، محمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٤٠-مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، علق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٤١-مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة ١٤١٦هـ/١٩٩٥ بدون رقم الطبعة.

١٤٢-مجموعة الرسائل والمسائل، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة على النسخة التي نشرها محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٤٣-محاضرات في الفلسفة الشرقية، فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة صنعاء، اليمن ١٩٨٦م ، بدون رقم طبعة.

١٤٤-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٤٥-مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، اختصره محمد الموصلي، دار الندوة الجديدة، بيروت ١٤٠٥هت/١٩٨٤م، بدون رقم الطبعة.

١٤٦-مختصر تفسير البغوي، اختصره عبد الله بن احمد علي الزيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

١٤٧-مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة ١٩٧٩م، بدون رقم الطبعة.

١٤٨-مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٤٩-المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

١٥٠-المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق محمد حجازي السقا، دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٥١-المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

١٥٢-المستصفي في علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٣-مسند الإمام أحمد، الإمام احمد بن حنبل، دار صادر بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٥٤-مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمر البزار، تحقيق محفوظ عبد الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٥٥-مصباح الزجاجة على زوائد ابن ماجة، احمد بن أبي بكر البوصيري، اعتنى به محمد مختار حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٥م.

١٥٦-مصطلح الحديث، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١٥٧-معابد السيخ التاريخية، جورموخ سنج، ترجمة عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

١٥٨-المعبد الذهبي للسيخ ومكانته السياسية واللاهوتية، كابور سنج، ترجمة عبد القادر البحراوي، الأندلسية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.

١٥٩-المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، سلسة عالم المعرفة، العدد١٧٣، الكويت.

١٦٠-المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار بن أحمد، تحقيق توفيق الطويل وآخرون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة و الطباعة والنشر، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٦١-مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، جلال الدين السيوطي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الثالثة ١٣٩٩هـ.

١٦٢-مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١٦٣-مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهزوري، المعروف بابن الصلاح، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، بدون رقم الطبعة.

١٦٤-مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تصحيح وفهرسة السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٦٥-الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، بدون رقم الطبعة.
١٦٦-المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ابن قيم الجوزية، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
١٦٧-منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
١٦٨-منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.
١٦٩-المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل - باب ذكر المعتزلة - احمد بن يحي المرتضي، اعتنى بتصحيحه توما ارنلد، دار صادر بيروت ، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
١٧٠-المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، عالم الكتب، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
١٧١-الموت والوجود، جيمس. ي. كارس، ترجمة بدر الديب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٨، بدون رقم الطبعة.
١٧٢-موجز تاريخ الفلسفة، اسموس وآخرين، ترجمة توفيق سلوم، دمشق ١٩٧٦.
١٧٣-النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، ابن حزم الأندلسي، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
١٧٤-النبوات، شيخ الإسلام ابن تيمية، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٧٥-النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري بري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٧٦-نشأة التصوف الإسلامي، إبراهيم بسيوني، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨، بدون رقم الطبعة.

١٧٧-نشأة الفرق في الإسلام، عبد القادر البحراوي، مكتبة النور بالهفوف، السعودية، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٧٨-نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، عرفان عبد الحميد، المكتب الإسلامي، دمشق ، طبعة ١٣٩٤هـ، بدون رقم الطبعة.

١٧٩-نقض المنطق، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي، المكتبة ألعلمية بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٨٠-نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه، الفريد جيوم، بدون ذكر البلد ورقم الطبعة وتاريخها والناشر.

١٨١-النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، تحقيق احمد طاهر الزاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٨٢-هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٨٣-هداية العارفين في أسماء المؤلفين والمصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٨٤-الوافي بالوافيات، صلاح الدين خليل الصفدي، اعتناء، س ديدرينج، الطبعة الثانية، بدون البلد وتاريخ الطبعة.

١٨٥-الوصية الكبرى، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق علي حسن عبد الحميد، دار عمار ، الأردن، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٨٦-وفيات الأعيان وأنباء الزمان، شمس الدين احمد بن محمد بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٨، بدون رقم الطبعة.

ثانيا: المعاجم والتراجم

١٨٧-أبجد العلوم، صديقبن حسن القنوجين تحقيق عبد الجبار ذكار، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٨٨-الأعلام خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٤.

١٨٩-التعريفات، علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان ن بيروت، ١٩٨٥، بدون رقم الطبعة.

١٩٠-تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣.

١٩١-سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.

١٩٢-القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.

١٩٣-لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر بيروت ،بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٩٤-مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة ١٤٠١هـ/١٩٨١م. بدون رقم الطبعة.

١٩٥-المصباح المنير، احمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م، بدون رقم الطبعة.

١٩٦-معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار الفكر، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٩٧-معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار أحياء التراث العربي، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

ثالثا: الموسوعات ودوائر المعارف:

١٩٨-الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٩٩-الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة وآخرين، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

٢٠٠-الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، ب .يورين وآخرين، ترجمة يوسف كرم وآخرين، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨١.

٢٠١-الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

رابعا:الرسائل العلمية:

٢٠٢-أبو حفص السهروردي، حياته وتصوفه، عائشة المناعي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر.

المراجع الأجنبية

أولا : الكتاب المقدس للسيخ:

Sri Guru Granth Sahib,
Translated and annotated by Dr Gopal Singh
Eleventh edition ١٩٩٧, published by the World Book Centre Indra Prakash , New Delhi .

ثانيا: مراجع عامة:

١- A brief Account Of The Sikh People , Ganda Singh . published by D.S.G.M.C , New Delhi , ٢٠٠٠
٢- A history Of Sikhs , Khushwant Singh . Oxford university press, sixth impression ٢٠٠١
٣- The Book Of The Ten Masters , Puran Singh . Singh Bros , Amritsar , ٣-rd – edition ١٩٩٩
٤- The Golden Temple , Kapur Singh . published by S.G.P.C. , Amritsar ١٩٩٧
٥- History Of the Sikhs , Hari Ram Gupta . published by Munshiram Manoharlal ,New Delhi ٢٠٠١
٦- Historical Sikh Shrines , Gurmukh Singh . published by Singh Bros , Amritsar , ٢_ed ,edition ٢٠٠٠
٧- The ten Holy Gurus And Their Commandments , Pritam Singh Safeer. Published by D.S.G.M.C , Delhi
٨- Life Of Sri Guru Gobind Singh JI , Dalip Singh . publisher B. Chattar Singh Jiwan Singh , Amritsar, ١_st Edition ٢٠٠٢ .
٩- The Sikhs In History , Sangat Singh . published by Uncommon Books , New Delhi , Fourth Edition ٢٠٠١

١٠- The Sikh Faith, Gurbakhash Singh . published by D.S.G.M.C New Delhi

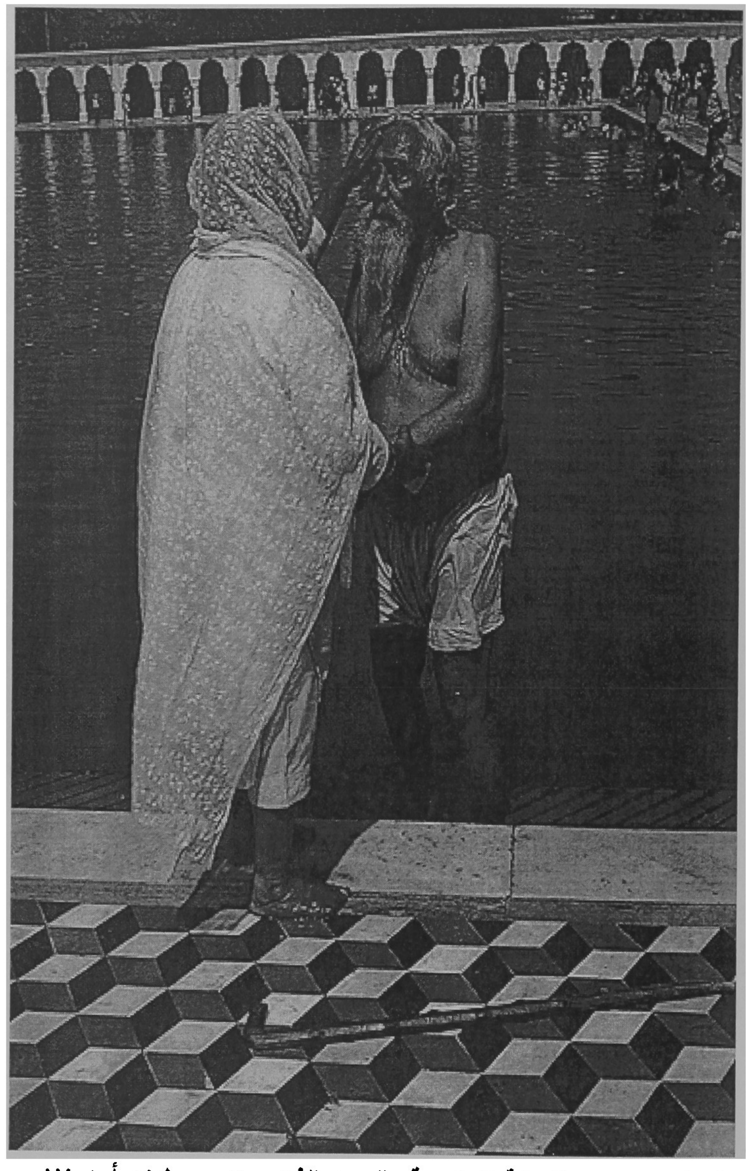
١١- Sikhism And Politics , Bhai Sahib Sirdar Kapur Singh . published by :Dharam Parchar Committee , Amritsar , ١٩٥٥

١٢- Some Aspects Of Guru Nanak's Mission , Balbir Singh, published by S.G.P.C. ,Amritsar ,١_st Edition ١٩٩٥

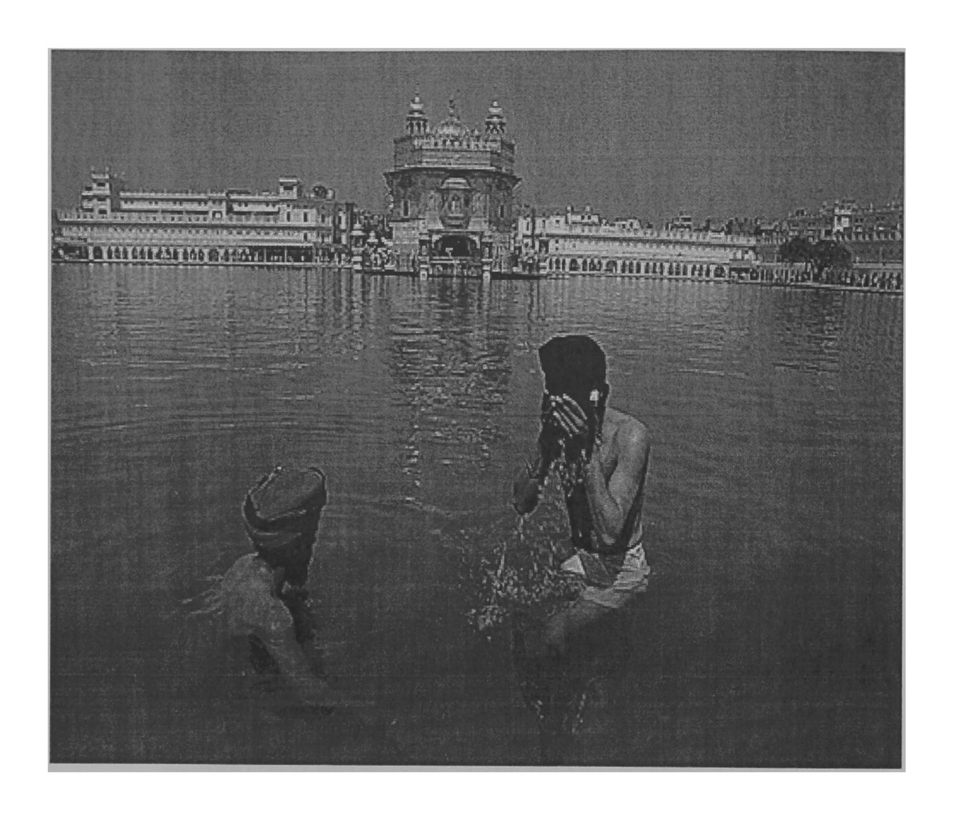
ملحق الصور



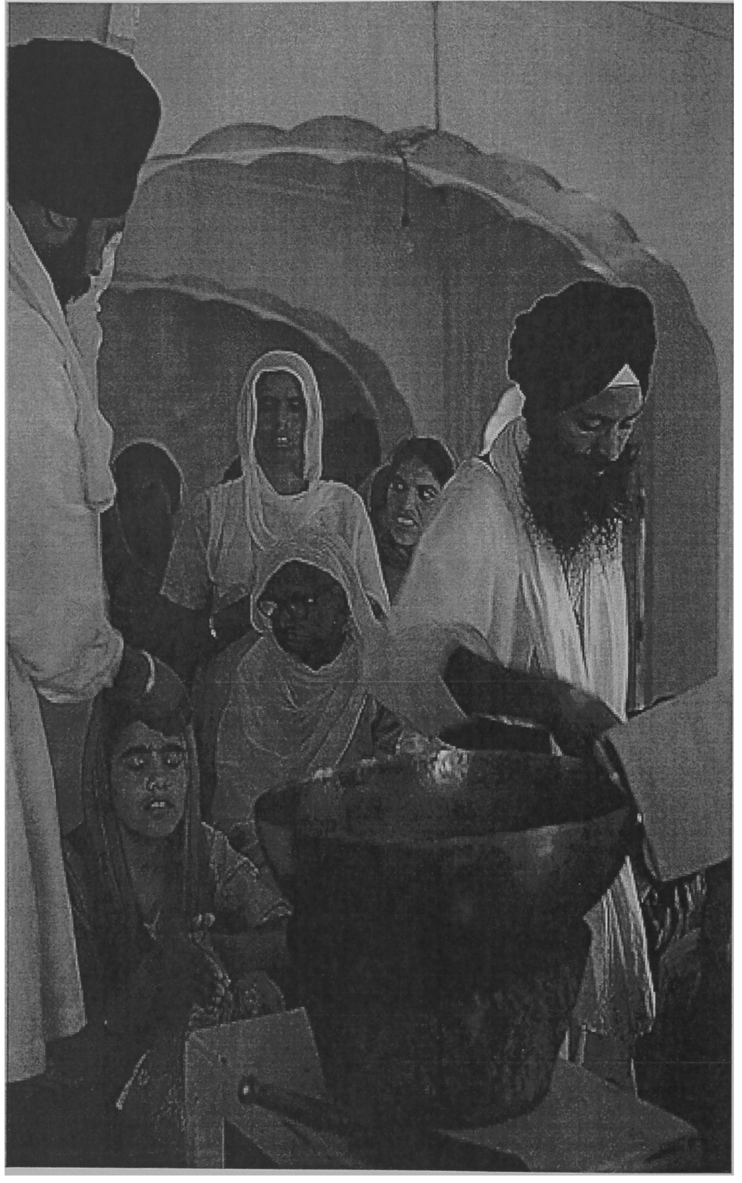
سيخي بالزي الرسمي



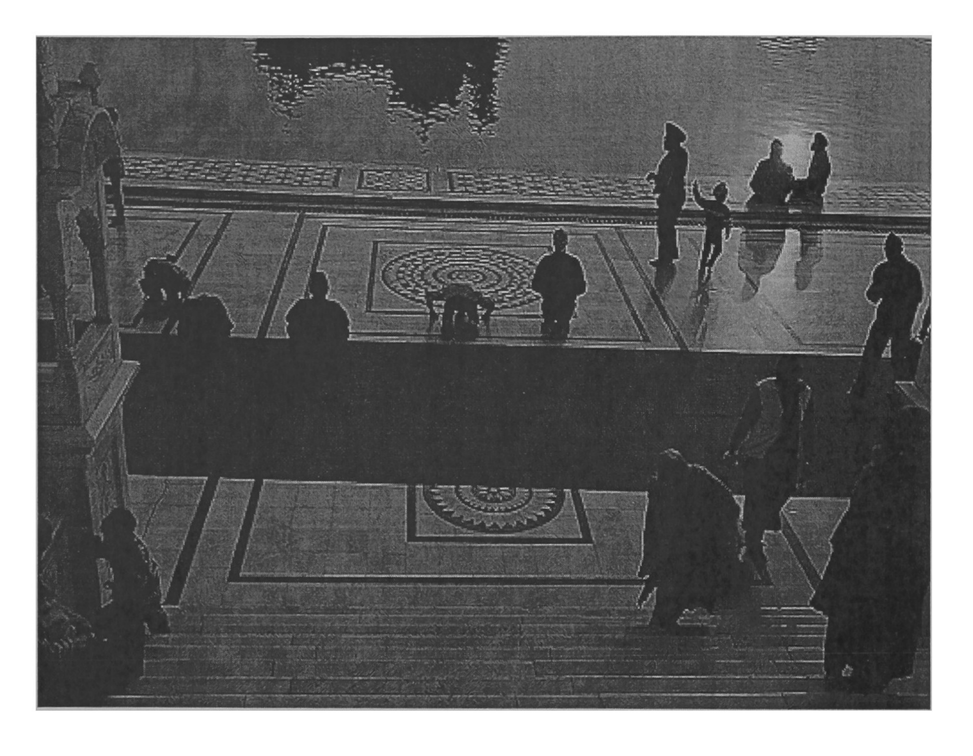
شيخ خرج من البركة المقدسة بالمعبد الذهبي كيوم ولدته أمه !!!



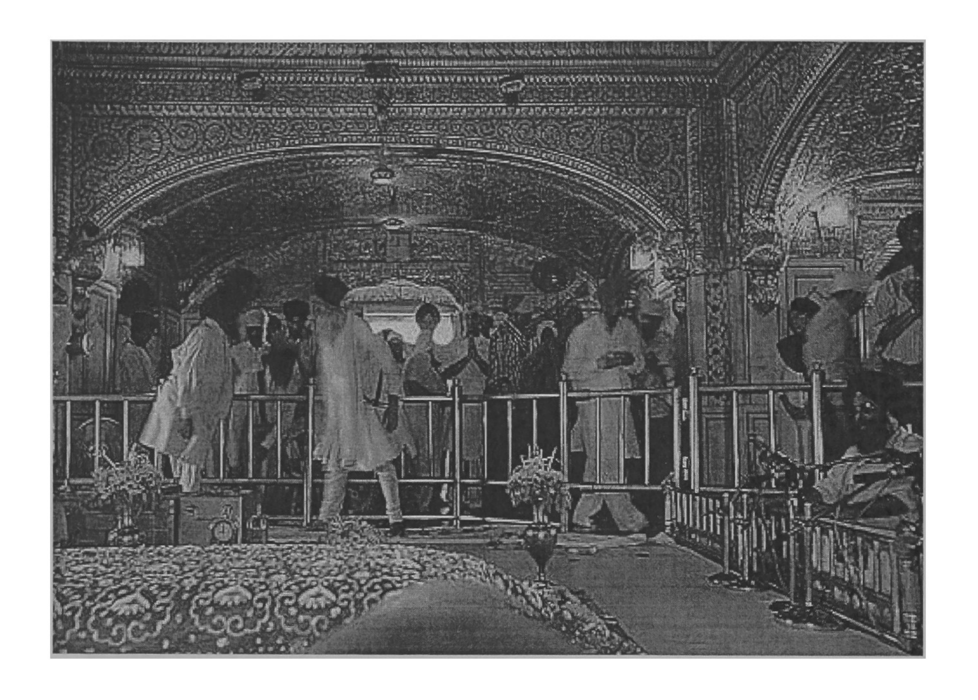
الاغتسال في البركة المقدسة بالمعبد الذهبي للتخلص من كل الذنوب!!!!!!!!



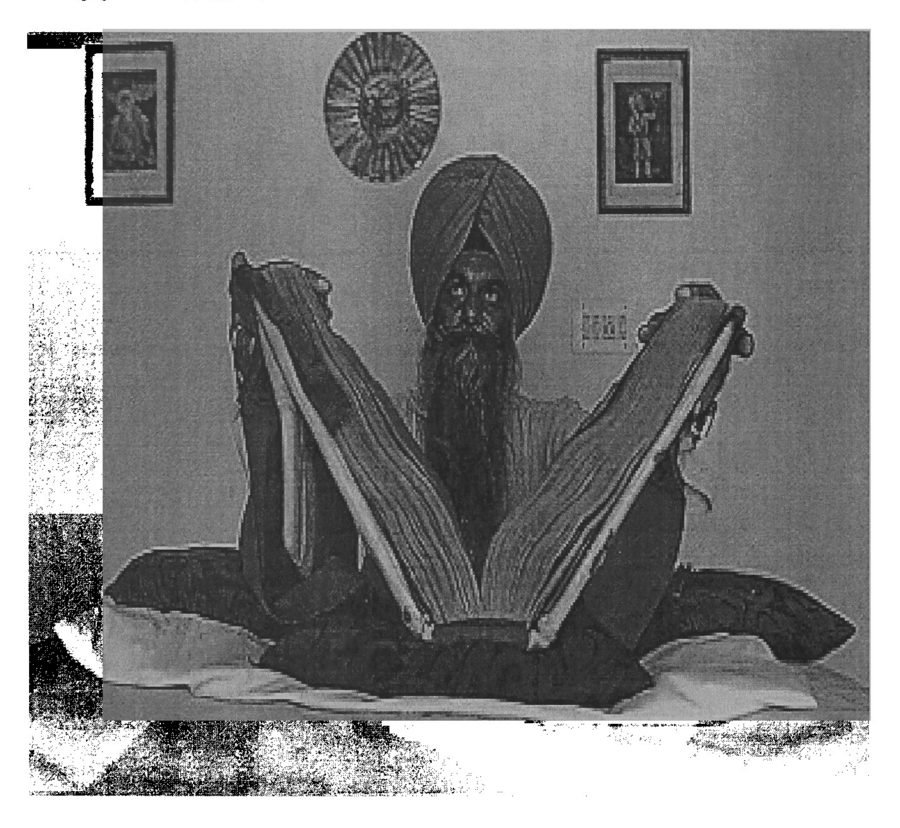
طقوس الزواج عند السيخ



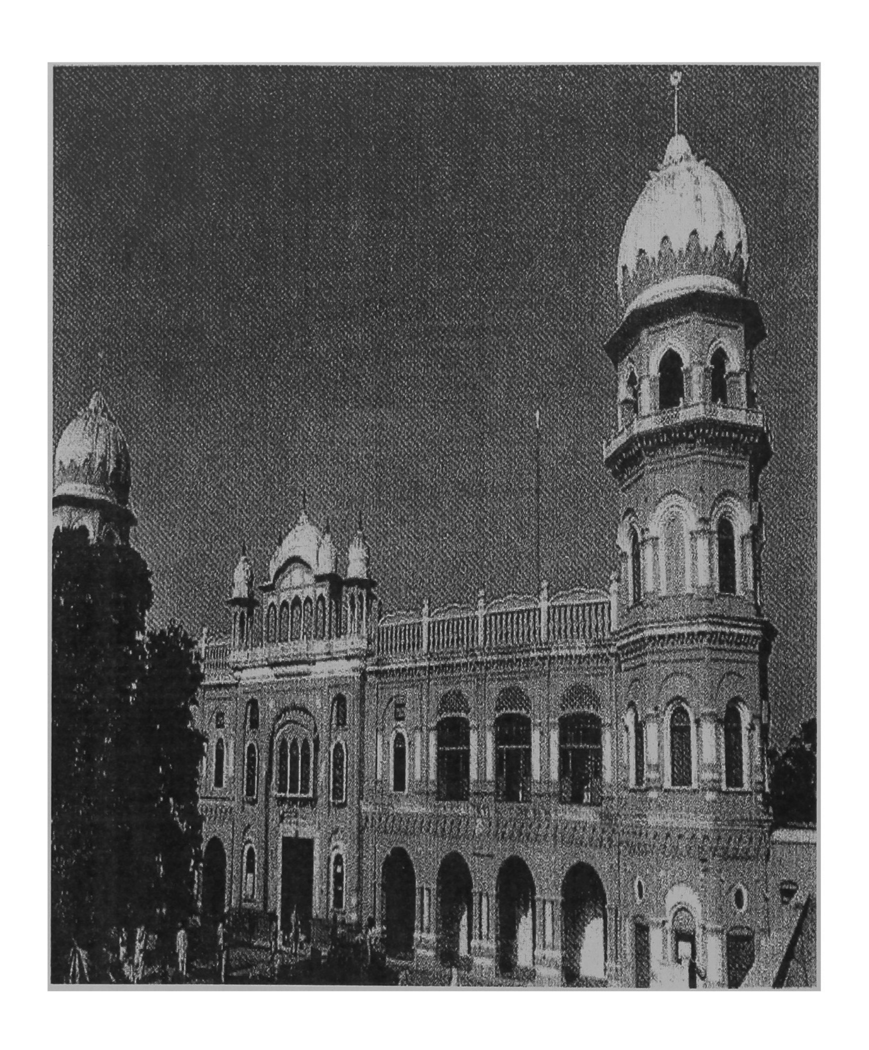
بركة الخلد في المعبد الذهبي، ويلاحظ سجود بعض السيخ وهـــو ســـجود شبيه ـ في ظاهره ـ بالسجود في الإسلام



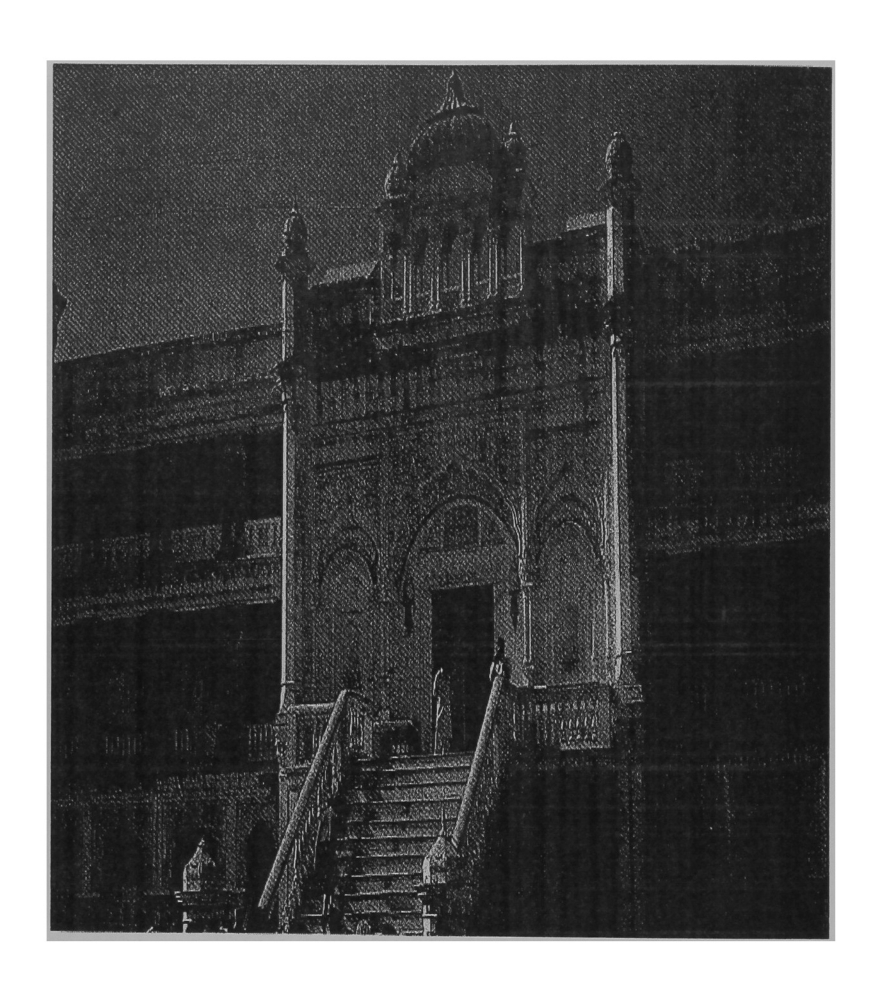
ضريح ناناك يفد إليه السيخ من كل مكان لزيارته والتبرك به



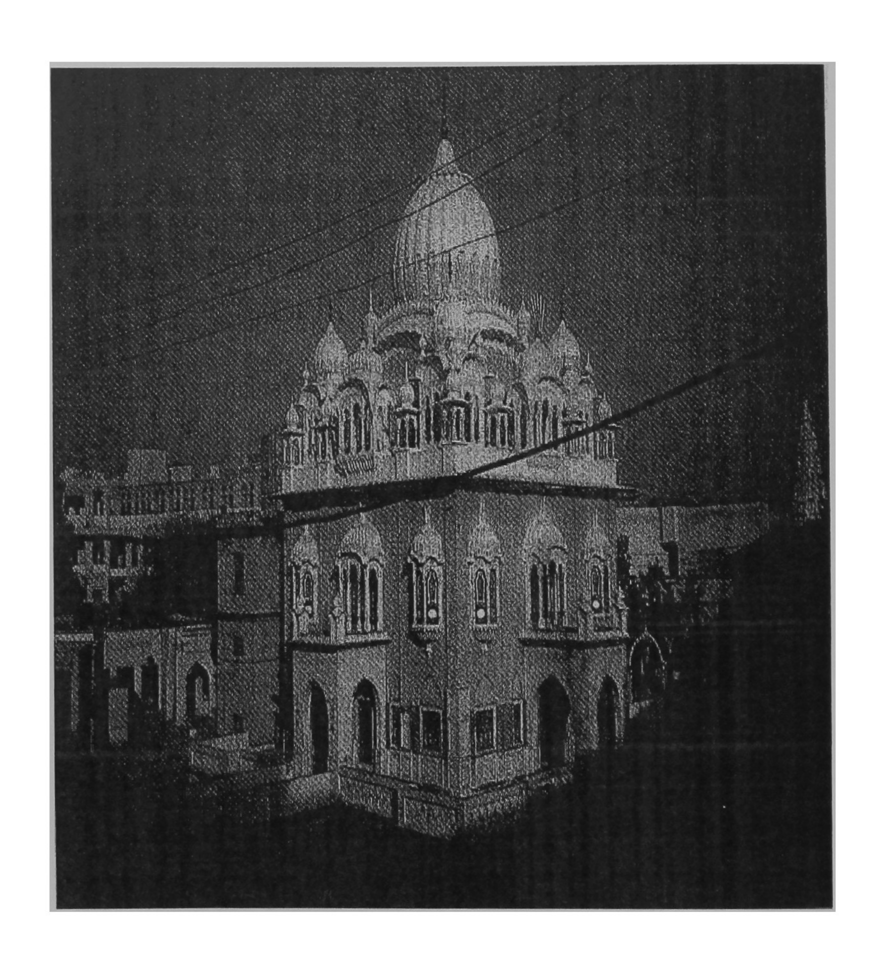
أحد رجال الدين السيخي يقرأ من نسخة أصلية من الكتاب المقدس



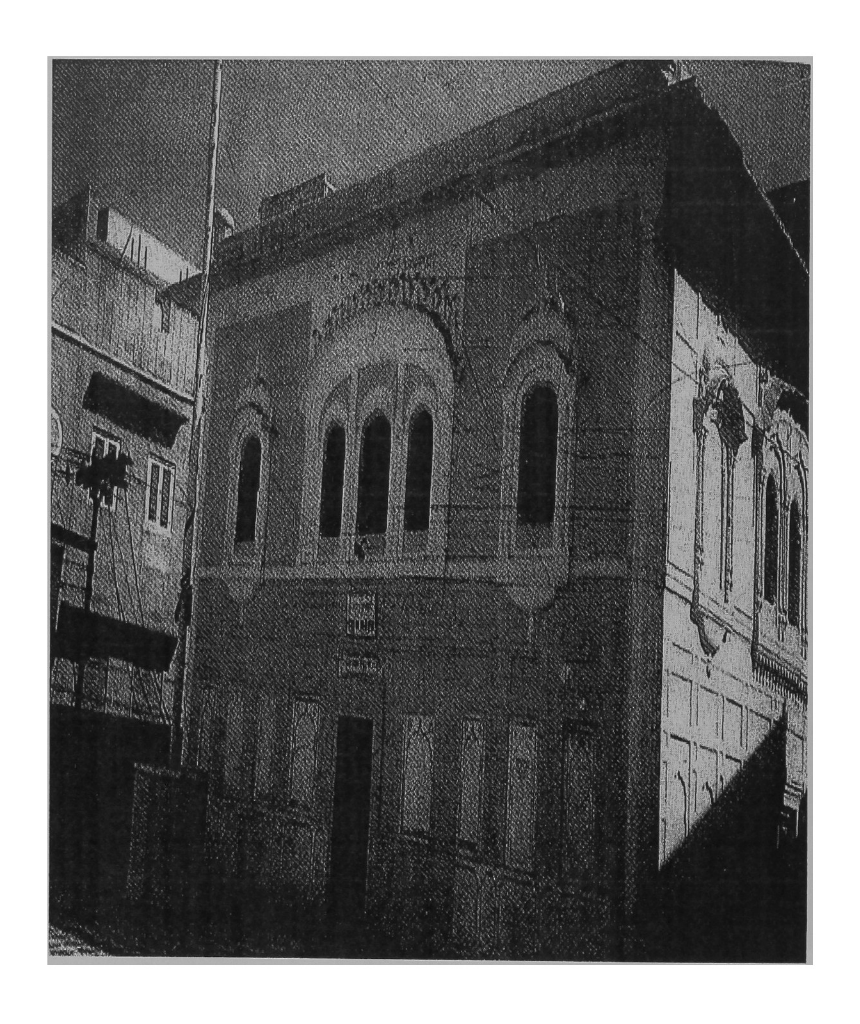
معبد نانكانا صاحب



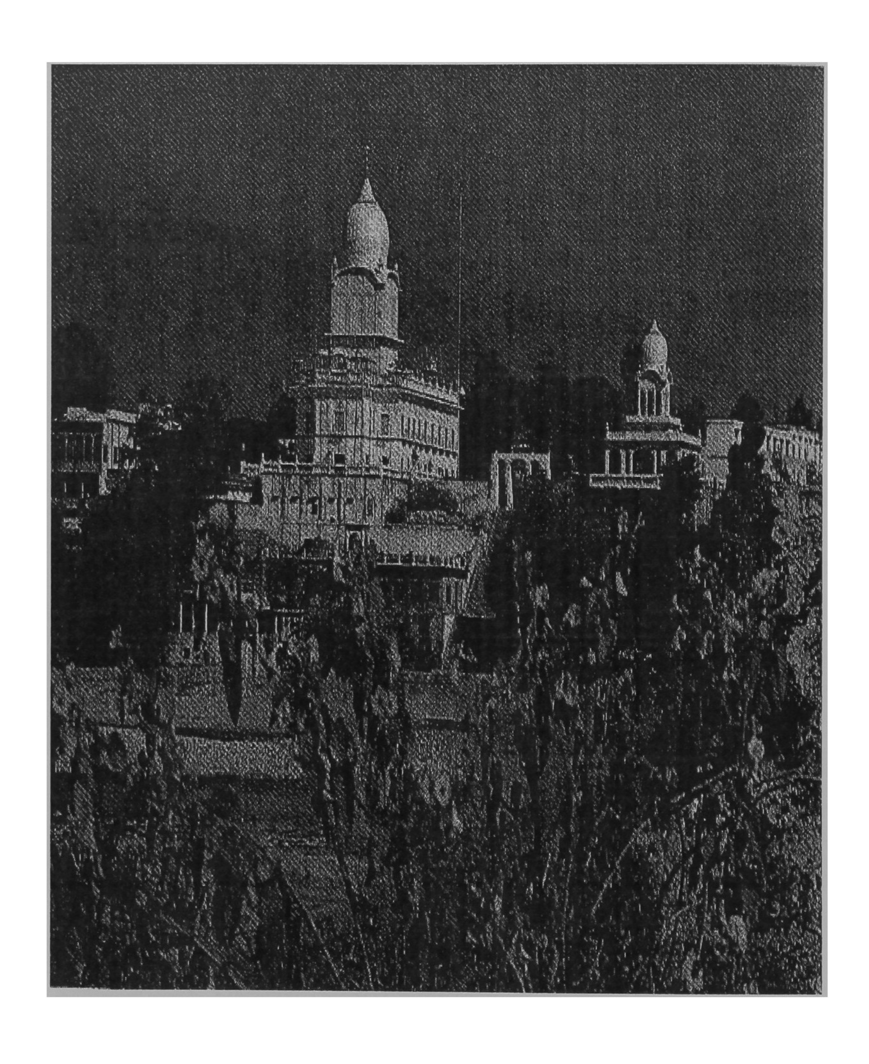
معبد (جوردوارا) ساشا سودا



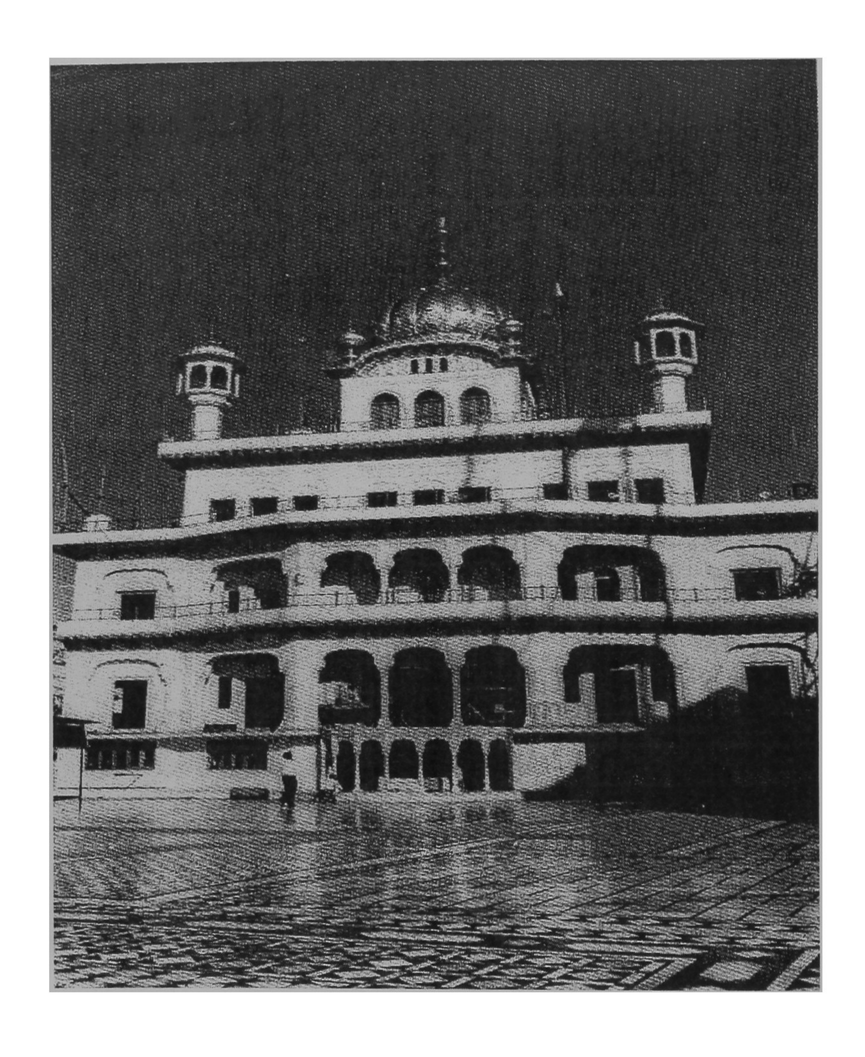
معبد (جوردوارا) بانجا صاحب (حسن عبدل)



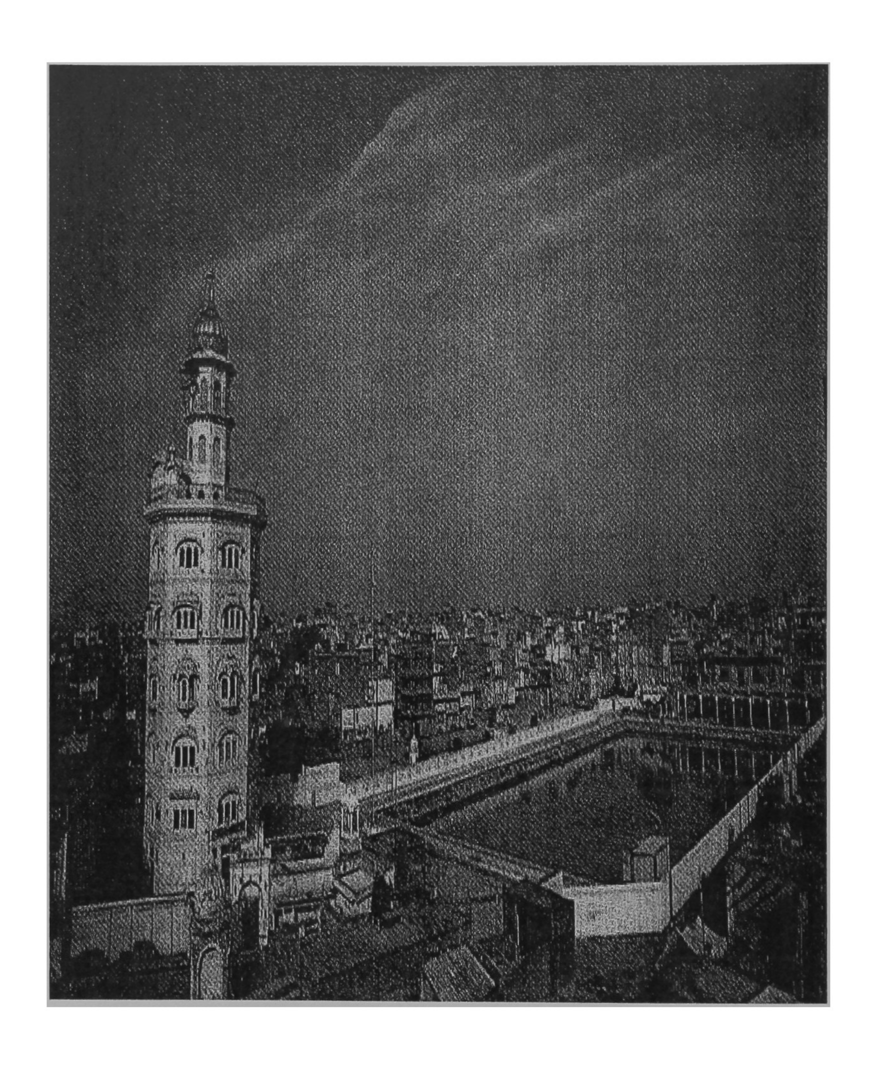
معبد (جوردوارا) بانجا صاحب (النخيل)



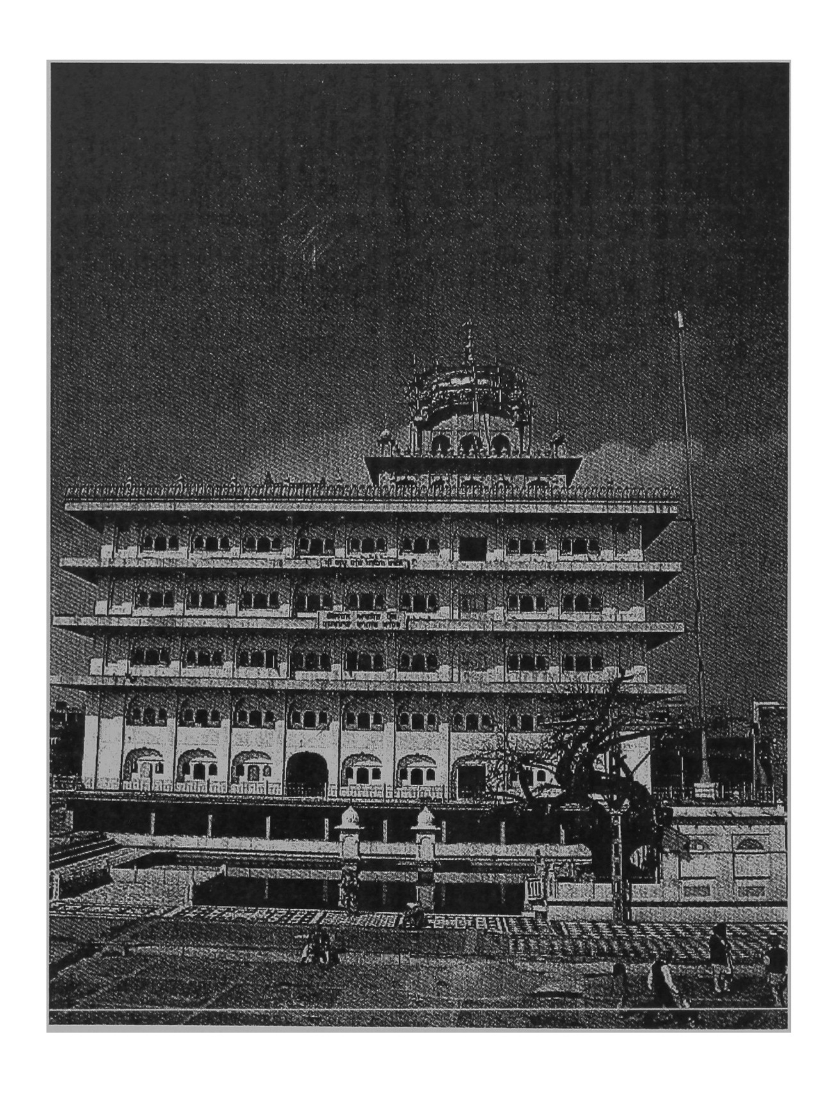
معبد جانام آستيبان



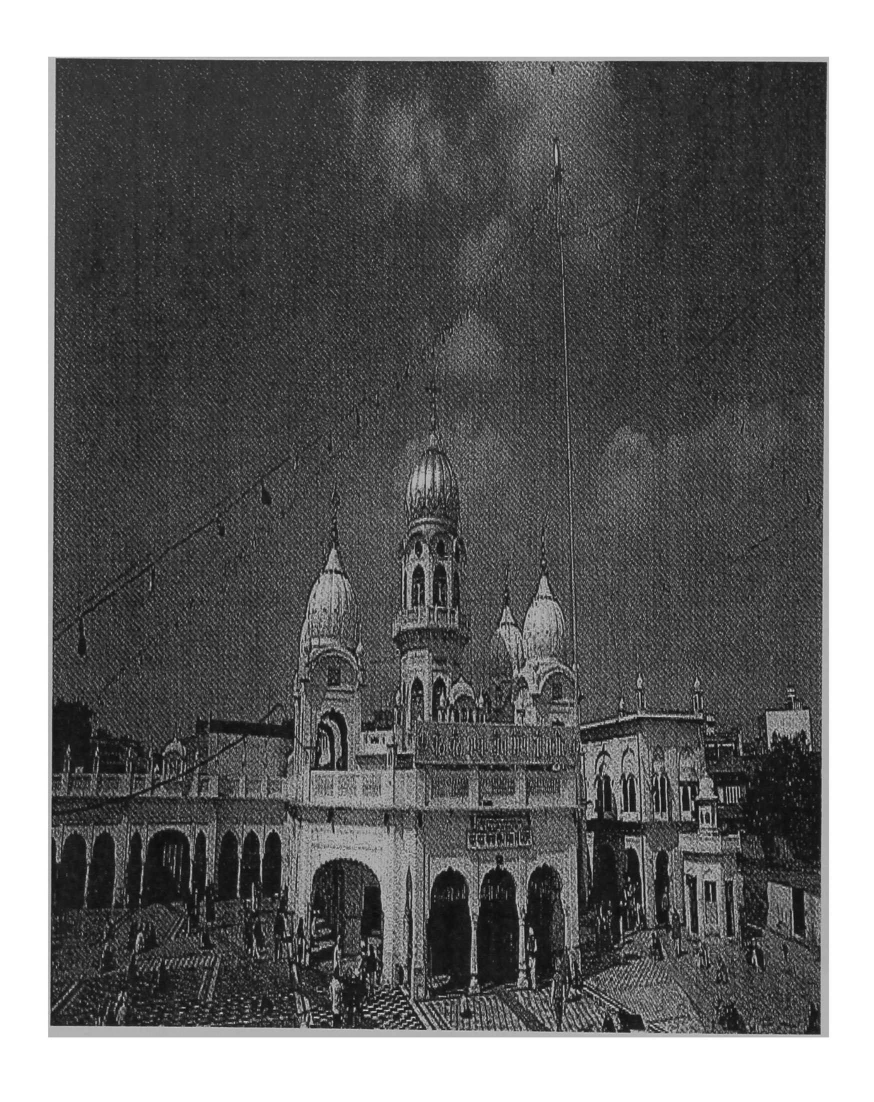
معبد سراي باأونتا صاحب



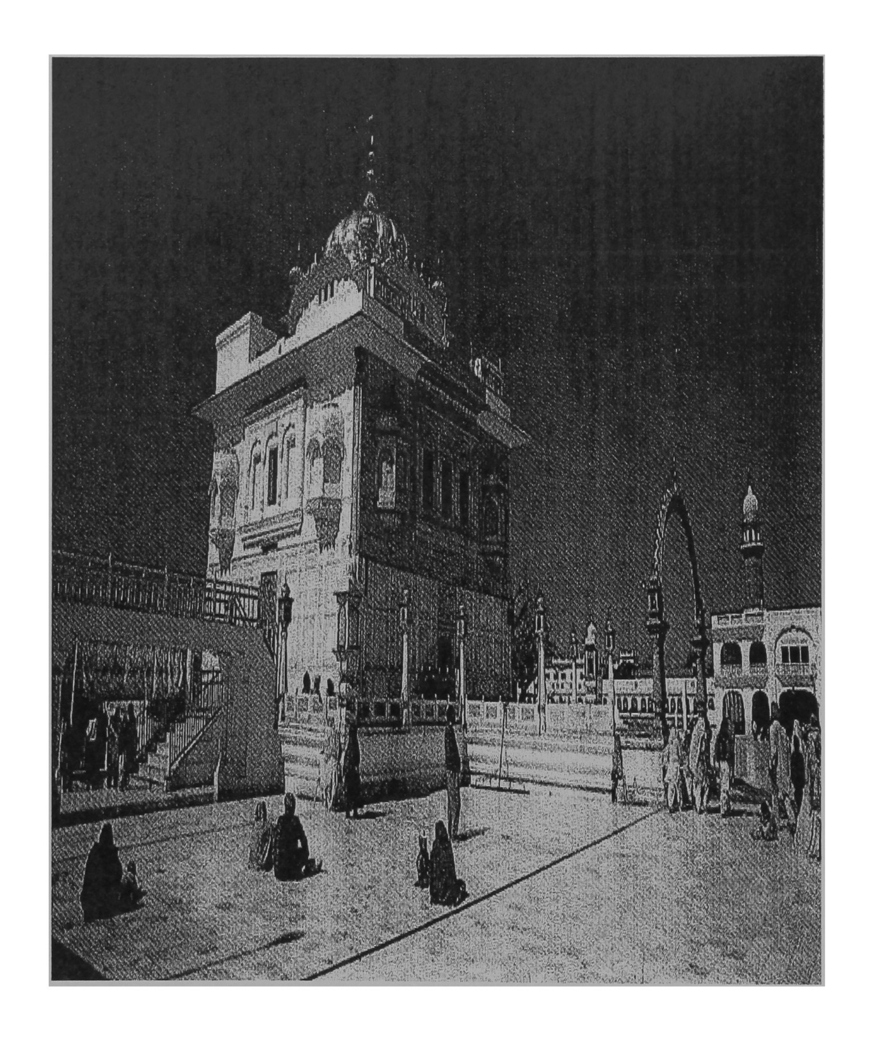
سراي عقل تخت صاحب



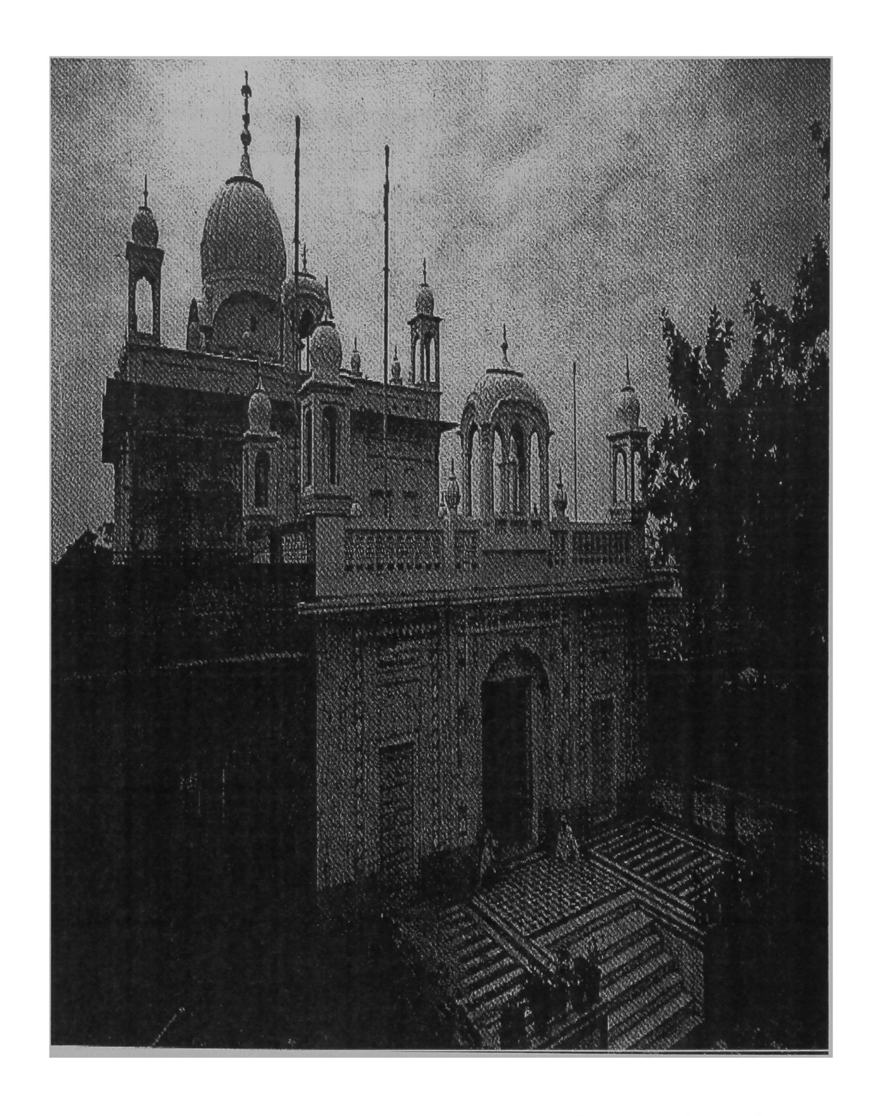
معبد جوركي محل



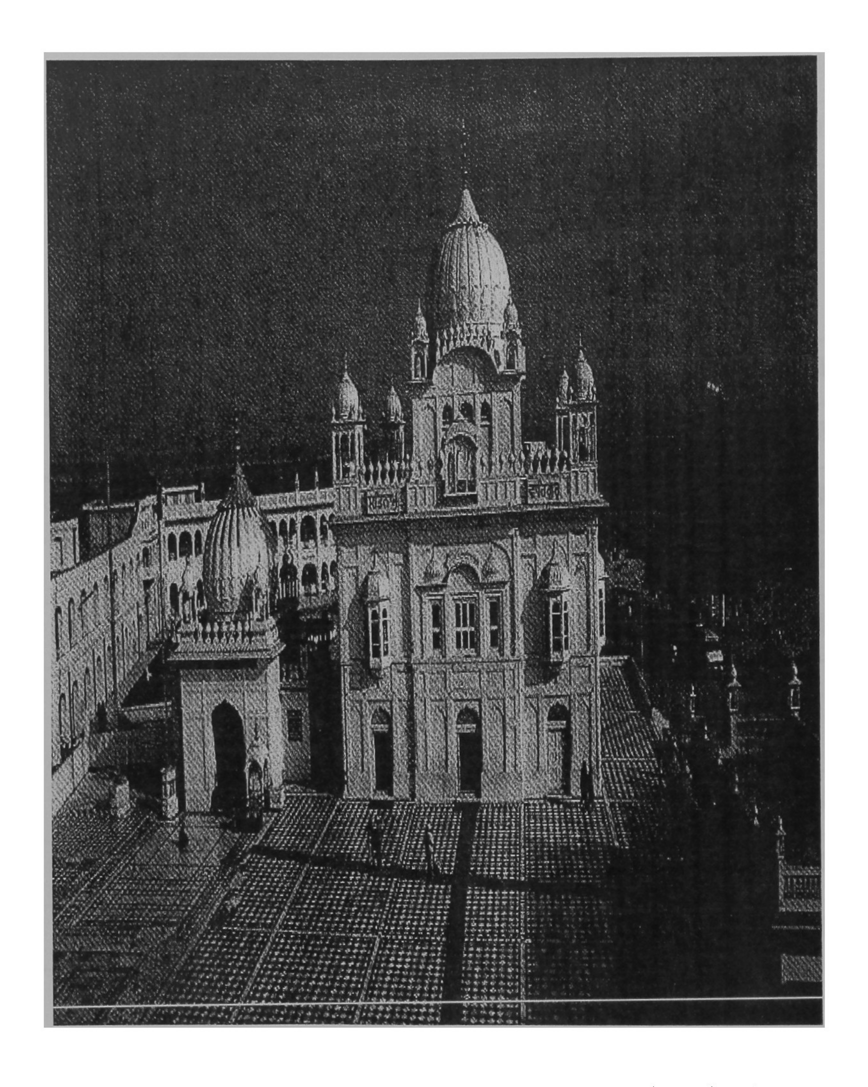
معبد بابا تمثل صاحب



معبد ومسار صاحب



معبد جانجي باب ديب سنج



سير دار بار صاحب

فهرس محتويات البحث